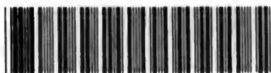
DIE RELIGION DES GEISTES

Carl Robert Eduard von Hartmann







1/-

55
Keep covers & other papers

DIE

RELIGION DES GEISTES.

Von

Eduard von Hartmann.

Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1882.

Die Religion des Geistes.



DIE

RELIGION DES GEISTES.

Von

Eduard von Hartmann.



Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1882.

Vorwort.

Der Titel dieses Buches findet seine Erklärung und Rechtfertigung in dem letzten Abschnitt meiner vorjährigen Veröffentlichung: „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung". Jedes der beiden Bücher ist eine abgeschlossene Einheit für sich und kann unabhängig vom anderen gelesen werden; indem sie sich aber zu einander verhalten wie der geschichtliche und systematische Theil einer Religionsphilosophie, bilden sie ein innerlich zusammenhängendes Ganze, das ich als mein drittes Hauptwerk bezeichnen darf.

Die Form der Behandlung bleibt auch in diesem systematischen Theil phänomenologisch, ebenso wie sie es im historischen Theil war. Die Untersuchung beginnt hier ganz voraussetzungslos mit einer möglichst exakten und unbefangenen Analyse des religiösen Bewusstseins; sie schreitet von dieser psychologischen Grundlage aus zu den metaphysischen Postulaten des religiösen Bewusstseins fort, welche sich überall als die höhere Synthese der einseitigen Postulate des abstrakten Monismus und des Theismus herausstellen, und mündet in die Entfaltung der praktischen Konsequenzen des religiösen Bewusstseins. Das Ergebniss ist bei dieser syste-

matischen Untersuchung dasselbe, wie bei der historischen, nämlich die Religion des konkreten Monismus, nur dass hier seine zusammenhängende Ausführung findet, was dort aus der immanenten Kritik der naturalistischen, abstrakt monistischen und theistischen Religionen als geschichtliche Aufgabe der Gegenwart sich entwickelt hatte.

Von meinen bisherigen religions-philosophischen Schriften unterscheidet die vorliegende sich in formeller Hinsicht dadurch, dass sie die zur Klarstellung meines Standpunktes erforderliche Kritik und Polemik in jenen erledigt hinter sich liegen hat und deshalb sich um so ungestörter mit der positiven systematischen Entwickelung des Gegenstandes beschäftigen kann. Dass die Darstellung, wenngleich positiv und systematisch, doch nichts weniger als dogmatisch ist, dafür bürgt schon ihre rein phänomenologische Haltung; es bleibt jedem Leser, falls er die hier gebotene phänomenologische Analyse von dem Inhalt des religiösen Bewusstseins als richtig anerkennt, nach Maassgabe der von ihm bereits mitgebrachten Weltanschauung überlassen, ob er, am Schluss angelangt, den theoretischen Postulaten des religiösen Bewusstseins Wahrheit und den praktischen Konsequenzen desselben Verbindlichkeit zuschreiben oder den gesammten Inhalt des religiösen Bewusstseins sammt seinen Postulaten und Konsequenzen für eine Illusion erklären wolle. Im letzteren Falle würde dieses Buch allerdings nicht ein religiöses und ethisches, wohl aber ein unvermindertes psychologisches Interesse beanspruchen dürfen; denn auch als Illusion würde die Religion das interessanteste und wichtigste Gebiet unter allen Produktionen des menschlichen Geistes und damit das höchste Problem der Psychologie bleiben.

Der hier gemachte Versuch, den gesammten wesentlichen Inhalt der Religion ohne Beziehung auf eine bestimmte gegebene Religion rein aus dem religiösen Bewusstsein zu entwickeln, kann nicht den Anspruch auf Neuheit erheben, da ähnliche Versuche auch von anderen (Kant, Fichte, Hegel,

Biedermann u. s. w.) schon unternommen sind, aber alle diese Vorgänger haben, wie schon aus der trefflichen Darstellung im ersten Theil von Pfleiderer's Religionsphilosophie zu ersehen ist, das Problem entweder nicht scharf erfasst, oder nicht reinlich durchgeführt, sondern benutzen meistens die Analyse des religiösen Bewusstseins nur zu einer Art Einleitung, aus der sie je eher je lieber zur Apologetik einer bestimmten geschichtlich gegebenen Religionsform zurückkehren. Ich hoffe, dass es mir gelungen ist, die scharf präcisirte Aufgabe auch konsequent bis an's Ende durchzuführen und dadurch ebensosehr in formeller Hinsicht einen Schritt über meinen Vorgänger hinauszugelangen, wie in inhaltlicher Beziehung dadurch, dass hier zum ersten Mal eine Religionsphilosophie geboten wird, welche die indische und die palästinensisch-europäische Religionsentwickelung mit gleichem Maasse misst und die relative Wahrheit beider in sich aufhebt. Wenn ich den Wunsch hinzufüge, dass auch in Bezug auf den sprachlichen Ausdruck des gebotenen Inhaltes ein gewisser Fortschritt in der Einfachheit und Deutlichkeit erkennbar sein möge, so bin ich mir doch sehr wohl bewusst, die auf diesem Felde liegenden Schwierigkeiten nur sehr unvollkommen überwunden zu haben, und bleibt gerade hier meinen Nachfolgern noch viel zu thun übrig.

Um Missverständnissen und hämischen Urtheilen vorzubeugen, bemerke ich ausdrücklich, dass das vorliegende Werk lediglich wissenschaftliche Ziele verfolgt, und dass mir nichts ferner liegt, als die Tendenz zu praktischen Agitationen. Ich weiss sehr wohl, dass die mit dem Kulturfortschritt wachsende Rückständigkeit der Masse gegen die kulturtragenden Minoritäten gegenwärtig mindestens auf Jahrhunderte zu schätzen ist, und dass es deshalb mindestens noch einiger Menschenalter bedarf, ehe der Boden zu einer praktischen religiösen Neubildung im Volke vorbereitet ist. Wann diese Neubildung nach meinem Tode eintreten wird, über-

lasse ich getrost der Vorsehung, und hoffe, dass dann die Wissenschaft auch über mich längst hinausgeschritten sein wird, wenn auch nicht ohne mein Lebenswerk als Baustein zu konserviren.

Berlin, im September 1882.

Der Verfasser.

Inhalt.

A. Religionspsychologie.

C. Religionsethik.

A. Religionspsychologie.

I. Die religiöse Funktion als einseitig menschliche.

1. Die religiöse Funktion als Vorstellung.

Die Religion ist zunächst ein psychisches Phänomen in der Menschheit; dieser Gesichtspunkt muss nothwendig den Ausgangspunkt bei der Erörterung der Religion bilden. Die Thiere haben noch keine Religion; die Bewohner andrer Himmelskörper mögen Religion haben, wenn und insoweit sie den Menschen in geistiger Hinsicht ähnlich sind. Wir können uns nur an die erfahrungsmässig gegebenen religiösen Phänomene halten und diese haben ausnahmslos den Menschen zum Subjekt. Alle aktuellen religiösen Phänomene sind also psychische Funktionen von Menschen, und die etwa vor und neben diesen aktuellen religiösen Funktionen vorhandene latente Anlage, Disposition oder Neigung zur Religion kann nur durch das Verständniss der Funktionen verstanden werden.

Die religiösen Phänomene können nur zu Stande kommen, wenn ausser dem die Funktion tragenden Subjekt auch noch ein Objekt gesetzt ist, auf welches dieselben sich beziehen. Eine rein zuständliche Empfindung als solche könnte niemals religiösen Charakter beanspruchen; sie kann es höchstens dann, wenn sie als begleitende Zuständlichkeit einer anderweitigen aktuellen Funktion auftritt, welche ihrerseits durch Beziehung auf ein Objekt den Charakter der religiösen Erscheinung sich gesichert hat. Es kommt also darauf an, nicht *ob* ein Objekt gesetzt sein müsse, sondern *welcher Art* es sein müsse, um einer Funktion religiösen Charakter zuschreiben zu dürfen.

Eine Funktion, welche sich auf das Subjekt zurückbezieht, also das Subjekt selbst zum Objekt hat, kann nicht religiös heissen; das theoretische Selbstbewusstsein, der eudämonistische Egoismus und das rein moralische (noch nicht religiöse) Gewissen liefern Beispiele. Soll die auf das Subjekt selbst bezogene Funktion religiösen Charakter beanspruchen können, so muss sie Ausfluss oder Konsequenz einer anderweitigen Funktion sein, welche durch Beziehung auf ein nicht mit dem Subjekt zusammenfallendes Objekt bereits einen religiösen Charakter besitzt; so ist z. B. das religiös-sittliche Gewissen oder die Selbstbeurtheilung und Selbstbestimmung des Ich nach religiösen Gesichtspunkten nur dadurch möglich, dass diese religiösen Gesichtspunkte anderswoher als aus einer auf sich selbst bezogenen Funktion des Subjekts geschöpft werden. — Dass Lebewesen niederer Art dem Menschen nicht als Objekt religiöser Funktionen dienen können, liegt auf der Hand; wo es anders scheint, z. B. bei der Verehrung heiliger Thiere, Bäume, Steine u. s. w., entsteht dieser Schein nur dadurch, dass der Beobachter nicht bemerkt, wie diese verehrten Objekte für den Gläubigen trotz ihrer äusseren Gestalt innerlich etwas ganz anderes und ungleich höheres als Thiere, Bäume und Steine bedeuten und darstellen. Das Objekt kann auch nicht auf gleicher Stufe mit dem Subjekt stehen; überall wo Menschen zu Objekten religiöser Funktionen erhoben werden, liegt eine vorübergehende Exaltation der Phantasie zu Grunde, oder spielt eine mit mehr oder minder Glück versuchte Selbsttäuschung mit, wofern es sich nicht bloss um byzantinische Heuchelei ohne jede Selbsttäuschung handelt.

Das Objekt der religiös zu nennenden Funktion kann demnach nur ein solches sein, das dem Subjekt überlegen ist, und zwar nicht bloss relativ überlegen, wie ein Mensch dem andern, sondern unvergleichlich überlegen, wie ein höheres Wesen einem niederen. Die religiöse Funktion stellt sich also dar als Beziehung des menschlichen Subjekts auf ein ihm unvergleichlich überlegenes Objekt, und dieses Objekt der religiösen Funktion nennen wir Gott, ohne zunächst mit diesem Namen irgend etwas anderes oder mehreres besagen zu wollen, als die Definition angiebt. Jedes Objekt einer religiösen Funktion ist Gott; nichts ist Gott, ausser sofern es Objekt einer religiösen Funktion ist. Gott ist kein wissenschaftlicher, sondern ein religiöser Begriff; die Wissenschaft hat sich mit ihm nur zu befassen, sofern sie Wissenschaft der Religion ist. Allerdings kann und soll die Wissenschaft

diejenigen Objekte, welche dem religiösen Bewusstsein als Gott dienen, auch wissenschaftlich untersuchen; aber dann untersucht es dieselben eben nicht, sofern sie Gott, d. h. Objekt der religiösen Funktionen, sind, sondern wie sie an sich, oder in ihren sonstigen (nicht religiösen) Beziehungen zum Menschen und zur Welt sind, und die Religionswissenschaft ist der einzige Zweig der Wissenschaft, der mit ihnen in ihrer Eigenschaft als Gott zu thun hat.

Wir können nunmehr die religiöse Funktion bestimmen als eine Beziehung des Menschen auf Gott, oder als Verhältniss des Menschen zu Gott. Diese Definition scheint nur da ihre Geltung zu verlieren, wo der Atheismus die Existenz eines Gottes verneint, und doch, wie im Buddhismus, eine sehr intensive Religion bestehen bleibt; aber es ist unschwer zu erkennen, dass dieser Schein nur aus einer vorgefassten realistischen Ansicht über das Wesen Gottes entspringt, welche auf den buddhistischen absoluten Illusionismus nicht passt. Auch im Buddhismus ist das Nichts 1) der absolute Weltgrund, nämlich die positive Ursache der die Welt setzenden Illusion, 2) das (wenngleich nichtige) absolute Wesen, welches der phänomenalen Welt stetig zu Grunde liegt, 3) das absolute Weltziel, nach welchem der Weltprocess hinstrebt und in welchem er die absolute Erlösung findet, und 4) der Träger und Producent jener religiös-sittlichen Weltordnung, welche das allein Wahre und Stetige in der Illusion darstellt und welche erst den illusorischen Weltprocess zum wirklichen Heilsprocess macht. Das Nichts ist in jeder dieser vier Bestimmungen Objekt der religiösen Funktion, oder Gegenstand des religiösen Verhältnisses. Der Buddhismus ist also Atheismus nicht in dem Sinne, dass er einen Gott, d. h. ein Objekt des religiösen Verhältnisses negirt, sondern nur so, dass er das Nichts, das α privativum zum Gott stempelt. Wenn er das erstere thäte, so hörte er auf, Religion zu sein; da er nur das letztere thut, so bleibt er Religion, und stellt uns nur das Problem, wie es möglich sei, das Nichts zu vergöttern, d. h. zum Objekt des religiösen Verhältnisses zu wählen, ein Problem, das uns hier nicht weiter zu beschäftigen hat.

Ist nun die religiöse Funktion als ein Verhältniss des Menschen zu Gott bestimmt, so muss Gott als religiöses Objekt im Bewusstsein des Menschen gegeben oder gesetzt sein. Es mögen immerhin dem ersten specifisch religiösen Phänomen unbewusste psychische Funktionen vorhergegangen sein, welche es erst ermöglichen, so müssen wir doch

daran festhalten, dass die Religion als solche erst mit bewussten religiösen Phänomenen beginnen kann; eine bewusste Beziehung des menschlichen Subjekts auf ein göttliches Objekt setzt aber allemal die irgendwie geartete Vorstellung des letzteren als unerlässliche Bedingung der Möglichkeit ihres Zustandekommens voraus. Mit andern Worten: keine Religion ohne Gottesvorstellung; die Gottesvorstellung ist der bewusste Ausgangspunkt aller religiösen Funktion. Sie ist aber mehr als blosse Vorbedingung und Ausgangspunkt, sie ist dauernd mitbestimmender Faktor der Religion; indem sie Motiv zur Erweckung und Erregung religiöser Funktionen wird, hängt die Beschaffenheit dieser Funktionen, d. h. des religiösen Lebens, ganz wesentlich von der Beschaffenheit der vorstellungsmässigen Voraussetzungen ab.

Die vorstellungsmässigen Voraussetzungen für die Möglichkeit religiöser Funktionen müssen nothwendig transcendentale Bedeutung und Geltung haben; es muss ihnen Wahrheit im transcendentalen Sinne beigelegt werden, wenn sie zu Voraussetzungen religiöser Funktionen tauglich sein sollen. Wäre die Vorstellung des religiösen Objekts bloss immanenter Bewusstseinsinhalt ohne Beziehung auf ein transcendent-reales Korrelat der Vorstellung und ohne Ueberzeugung von der wirklichen Existenz eines solchen transcendenten Korrelats, dann wäre sie schlechthin untauglich zur Begründung eines religiösen Verhältnisses. Eine bloss immanente Vorstellung, von welcher man weiss, dass ihr kein transcendent-reales Korrelat entspricht, wird eben damit als ein bloss ideales Produkt der subjektiven Bewusstseinsthätigkeit gewusst, und macht die Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses unmöglich. Wird die bewusstermaassen bloss subjektiv-ideale Vorstellung eines Objekts trotz ihrer transcendentalen Wahrheitslosigkeit dennoch als Anknüpfungspunkt für ein religiöses Verhältniss hingestellt, so wird letzteres damit in die Sphäre der bewussten Illusion herabgesetzt, d. h. in eine Sphäre, in welcher der Verstand kritisch aufräumen muss; auch wenn der Mensch durch seine psychische Organisation genöthigt wäre, immer von Neuem dieses illusorische religiöse Verhältniss anzuknüpfen, so würde er ebensosehr durch seine psychische Organisation immer von Neuem genöthigt sein, den illusorischen Charakter desselben zu enthüllen und das auf Illusionen ruhende Verhältniss zu zerstören. Ein solcher Kampf zwischen religiöser Phantasie und kritischem Verstande müsste nothwendig im

Laufe der Generationen von dem Uebergewicht der Phantasie zu dem Uebergewicht des Verstandes führen und mit einer durch Anpassung und Vererbung gehäuften Abänderung der psychischen Organisation in dem Sinne enden, dass die Anlage und der Trieb zu den religiösen Funktionen bis unter die Schwelle des Bewusstseins herabgedrückt werden und verkümmern.

Wäre dies die wirkliche Sachlage, so wäre es Pflicht jedes vernünftigen Menschen, den Sieg der Vernunft in diesem Entwickelungsgang des religiösen Bewusstseins, d. h. die Ausrottung des religiösen Triebes zu befördern und zu beschleunigen, und es ist baare Inkonsequenz aus Feigheit, wenn die Vertheidiger des illusorischen Charakters der religiösen Vorstellungen dieser Schlussfolgerung durch allerlei Winkelzüge auszuweichen suchen. Wenn z. B. alle menschlichen Vorstellungen nachweislich ohne alle transcendentale Geltung und Bedeutung wären, so wären auch alle vorstellungsmässigen Voraussetzungen als unwahr gewusst, insofern dieselben eine transcendentale Geltung und Bedeutung beanspruchen, wie sie es doch müssen, um zur Grundlage eines religiösen Verhältnisses dienen zu können; mit andern Worten: das Dogma des transcendentalen Idealismus hebt die Möglichkeit der Religion ihrem Begriff nach auf, und lässt sie als blosse, vom Verstande stetig zerstörte Illusion der Phantasie bestehen bis zu dem Zeitpunkt, wo durch modificirte Anpassung der psychischen Organisation die Religion aufhört, selbst als Illusion zu bestehen.

Um nichts besser läge die Sache, wenn der Mensch zwar die transcendentale Unwahrheit seiner Vorstellungen nicht wissen könnte, aber ebensowenig die Ueberzeugung von der transcendentalen Wahrheit derselben zu besitzen vermöchte; denn er würde in diesem Falle zwar auf Grund der *möglichen* Wahrheit seiner religiösen Vorstellungen ein religiöses Verhältniss anknüpfen können, aber er würde niemals die Zuversicht gewinnen können, dass er nicht auf Grund der möglichen Unwahrheit seiner Vorstellungen sich mit illusorischen religiösen Funktionen zum Narren habe. Ein solcher Zweifel muss aber auf die Intensität und Innigkeit des religiösen Verhältnisses nothwendig lähmend wirken. Man denke nur zum Vergleich an die Stimmung eines Menschen, der sich durch's Fernrohr in die schöne Bewohnerin eines fernstehenden Hauses verliebt hat, aber nie darüber in's Klare kommt, ob die vermeintliche Schöne nicht doch bloss ein an's Fenster gelehntes Bild sei, oder aber an die Stimmung eines anderen Menschen,

der sich in ein ihm des Nachts häufig wiederkehrendes Traumbild verliebt hat, und keinen rationellen Grund zu der Erwartung hat, dass dieses weibliche Idealbild seiner Träume die wahrträumende Vorahnung von einer wirklich lebenden und dereinst ihm begegnenden Person sei; so gebrochen wie ein solches Liebesverhältniss, so gebrochen würde das religiöse Verhältniss bei fortdauernder schwankender Ungewissheit über die transcendentale Wahrheit oder Unwahrheit der religiösen Vorstellungen sein.

In dieser Lage aber wäre der Mensch, wenn die religiösen Vorstellungen blosse Postulate des religiösen Bedürfnisses, d. h. einer bestimmten Anlage der menschlichen Organisation wären, aber niemals durch theoretisches Erkennen bestätigt oder verificirt werden könnten. In diesem Falle wäre nämlich niemals auszumachen, ob die Postulate des in der menschlichen Organisation gelegenen religiösen Bedürfnisses Wahrheit im transcendentalen Sinne besitzen, oder ob sie blosse Illusionen (wenngleich psychologisch determinirte Illusionen) sind. So lange der Anbeter seines schönen vis-à-vis die Hoffnung hat, der Dame einmal auf der Strasse zu begegnen, oder durch irgend einen Zufall Gelegenheit zum Eindringen in ihre Wohnung zu gewinnen, so lange mag er die Zweifel über Bild und Wirklichkeit niederkämpfen und seine Leidenschaft durch's Fernrohr nähren; sobald er aber jede Möglichkeit der Verifikation seiner Annahme abgeschnitten sieht, wird er vernünftiger Weise ein Verhältniss von so zweifelhafter objektiver Grundlage abbrechen und seine Neigung zur Fortsetzung desselben bekämpfen.

Es soll natürlich keineswegs bestritten werden, dass bei einem um theoretische Spekulation völlig unbekümmerten Menschen, der noch niemals über die Gründe seiner religiösen Ueberzeugung nachgedacht hat und noch gar nicht von Zweifeln an der transcendentalen Wahrheit seiner religiösen Vorstellungen berührt worden ist, die Postulirung derselben durch das religiöse Bedürfniss ausreichender subjektiver Grund einer religiösen Ueberzeugung sein könne; es wird nur das behauptet, dass da, wo einmal der Unterschied zwischen religiösen Postulaten und theoretischen Erkenntnissen dem Verständniss aufgegangen ist, das Dogma von der Unmöglichkeit, die religiösen Postulate durch theoretisches Erkennen zu verificiren, nothwendig den Zweifel über die transcendentale Wahrheit derselben wachrufen und durch den Gedanken an die Möglichkeit ihres bloss illusorischen

Charakters die Festigkeit und Haltbarkeit des religiösen Verhältnisses in wachsendem Maasse untergraben muss. Wie der transcendentale Idealismus, so muss also auch der theoretische Skepticismus die Religion im Laufe der Generationen entwurzeln, indem er zwischen den religiösen Vorstellungen und dem theoretischen Erkennen eine unüberbrückbare Kluft eröffnet und die menschlichen Geisteskräfte durch Spaltung in zwei völlig beziehungslose Gruppen nach beiden Seiten depotenzirt. Der transcendentale Idealismus wie der Skepticismus laufen beide, wenn sie die Religion retten wollen, auf eine Lehre von einer doppelten Wahrheit hinaus; die haarsträubende Widersinnigkeit dieser liefert das deutlichste Kennzeichen dafür, dass sie nur die Verlegenheitsausflucht für einen die Religion begrifflich aufhebenden Standpunkt zur Verhüllung seines wahrhaft destruktiven Charakters repräsentirt.

Wenn es sonach ein schlechterdings unzulässiger und auf die Dauer unhaltbarer Versuch ist, die von dem religiösen Bedürfniss geforderten vorstellungsmässigen Voraussetzungen von dem Inhalt des theoretischen, erkennenden Bewusstseins isoliren und unabhängig machen zu wollen, so bleibt nur übrig, dass die ersteren mit den letzteren übereinstimmen, zwar nicht in dem Sinne einer vollkommenen Deckung beider Seiten, aber doch so, dass der Vorstellungsgehalt des religiösen Bewusstseins vom theoretisch erkennenden Bewusstsein nicht nur nicht bestritten, sondern in der Hauptsache bestätigt und verificirt wird. Einerseits hat das theoretisch erkennende Bewusstsein ein breiteres Gebiet als das religiöse und schliesst eine Menge Stoff in sich ein, der dem religiösen Bewusstsein als solchen unwesentlich dünkt; andrerseits kann das religiöse Bewusstsein mit hoffender Erwartung in nebelhafte Fernen hinausschweifen, in Betreff deren das theoretisch erkennende Bewusstsein wegen Mangel an empirischen Daten über seine induktiven Entscheidungen noch nicht schlüssig geworden ist. Aber der Kern beider Seiten, der religiösen und theoretischen Weltanschauung muss schlechterdings übereinstimmen, und diejenigen Theile, mit welchen beide sich nicht decken, sondern über einander hinausragen, müssen in solcher gedanklichen Uebereinstimmung mit dem beiden gemeinsamen Grundstock von Vorstellungen stehen, dass ein Widerspruch schlechthin ausgeschlossen bleibt.

Die für das religiöse Bewusstsein unwesentlichen Seiten der

theoretischen Erkenntniss dürfen doch niemals etwas Irreligiöses oder gar Antireligiöses enthalten, sondern müssen sich bis auf das kleinste Pünktchen der religiösen Weltanschauung widerspruchslos einordnen, ja sogar, in die rechte Beleuchtung gerückt, derselben immer neue Bestätigung und Befestigung bringen, wenn auch das Gewicht dieses Zuwachses für gewöhnlich zu unerheblich scheint, um nicht die Mühe der Beschäftigung mit denselben im bloss religiösen Interesse zu wenig belohnt zu finden. Ebenso müssen diejenigen Theile der religiösen Weltanschauung, mit welchen dieselbe über die theoretische Weltanschauung übergreift, so beschaffen sein, dass sie nicht nur der letzteren nicht widersprechen, sondern sogar im Falle der nachträglichen theoretischen Verifikation eine schätzbare Vervollständigung ihres systematischen Zusammenhanges darstellen. Das religiöse Bewusstsein muss wünschen, dass diese Verifikation recht bald eintreten möge, beruhigt sich aber bis zu dieser erhofften Bestätigung damit, dass diese übergreifenden Hypothesen erstens mit der theoretischen Weltanschauung im besten Einklang stehen und zweitens durch die Erfordernisse des religiösen Bedürfnisses vorläufig hinlänglich gewährleistet sind.

Das theoretische Erkennen hat zwar diese aus der psychischen Organisation des Menschen stammenden Bedürfnisse und Postulate ebenfalls als empirische Daten zu respektiren, welche bei dem Induktionskalkül gleichfalls mit in Rechnung gestellt werden müssen, aber es kann ihnen bei unbefangener Würdigung nicht das gleiche Gewicht beimessen, wie das religiöse Bewusstsein naturgemäss thun muss, insofern es unter dem unmittelbaren gefühlsmässigen Druck seines Bedürfnisses steht. Das theoretische Erkennen hat immer mit der Möglichkeit zu rechnen, dass entweder das fragliche religiöse Bedürfniss auf einer nothwendigen Illusion beruhe, oder aber dass es nur erst einer niederen, noch unentwickelten Stufe des religiösen Bewusstseins angehöre, beim Fortgang zu einer höheren Stufe aber eine ganz andre Gestalt gewinnen und zu ganz anderen vorstellungsmässigen Voraussetzungen führen werde; das religiöse Bewusstsein hingegen hat es nur mit sich selbst auf der jeweilig erreichten und eingenommenen Entwickelungsstufe zu thun und kann bei der Intensität seiner eigenen Bethätigung nicht zugleich noch auf die Relativität seiner Erscheinungsform reflektiren.

Wenn die Entwickelung des religiösen Bewusstseins zur höchsten

Stufe gelangt ist, und das theoretische Erkennen konstatirt hat, dass das religiöse Bedürfniss in dieser seiner vollkommenen Gestalt keinerlei Illusionen, weder nothwendige noch zufällige, mehr braucht und zulässt, dann verschwindet naturgemäss jenes überschiessende Plus der religiösen Weltanschauung über die theoretische, indem die Werthung der empirischen Daten des religiösen Bewusstseins als Induktionsmaterial für beide ganz dieselbe wird. Die religiöse Weltanschauung hat dann nicht mehr nöthig, im Moment religiöser Erregung das Gewicht des religiösen Bedürfnisses und seiner Postulate zu überschätzen, weil das theoretische Erkennen diese Postulate durchweg rechtfertigt; die theoretische Weltanschauung aber darf die rückwirkende Verstärkung, welche die aus anderweitigen Daten abgeleiteten Induktionen durch die psychologischen Thatsachen des religiösen Bewusstseins erfahren, um so höher schätzen, je weniger ein Divergenzpunkt zwischen beiden übrig bleibt. So wird auf der höchsten Stufe die blosse Uebereinstimmung des Grundstocks der religiösen und theoretischen Vorstellungen zu einer wirklichen Kongruenz beider, wenngleich innerhalb des theoretischen Erkenntnissgebietes die einzelnen Theile einen sehr ungleichen Grad von religiösem Interesse behalten.

Jede Religion ohne Ausnahme hat sich zur Zeit ihrer Blüthe im völligen Einklang mit der theoretischen Weltanschauung des betreffenden Volkes befunden; alle Religionsgründungen haben an die vorgefundene theoretische Weltanschauung ihres Volkes angeknüpft, und alle Schwierigkeiten, mit denen neue Religionen zu kämpfen hatten, lagen nicht so sehr auf religiösem Gebiete selbst, als darin, dass sie zum Zweck der Erhebung des religiösen Bewusstseins auf eine höhere Stufe auch neue Vorstellungselemente in das vorgefundene einheitliche System der zugleich theoretischen und religiösen Weltanschauung des Volkes einführen, also diese in wesentlichen Punkten ändern mussten. Im Verlauf ihres geschichtlichen Lebens verhalten sich Religionen wie organische Species: sie akkommodiren sich dem unausbleiblichen Wandel der Verhältnisse so sehr als ihre Akkommododationsfähigkeit es zulässt, und wenn diese Grenze überschritten wird, so verkümmern sie, werden auf begrenzte Lokalitäten beschränkt und sterben endlich aus.

Jede Species ist, soweit dies in ihren Kräften steht, bemüht, auf die umgebenden Lebensverhältnisse in einer ihrem eigenen Gedeihen förderlichen Weise einzuwirken; so ist auch jede Religion bestrebt,

die Entwickelung des theoretisch erkennenden Bewusstseins in einer ihr selbst vortheilhaften Weise zu beeinflussen. Anfangs pflegen die Interessen des religiösen und des theoretischen Bewusstseins Hand in Hand zu gehen; die Religion und ihre Vertreter sind die wirksamsten Förderer und Pfleger der Erkenntniss und Bildung, und der Anpassungsprocess der Religion an die sich entfaltende theoretische Erkenntniss führt selbst eine Erstarkung derselben, eine Erhöhung ihrer Lebensfähigkeit und ihres religiösen Werthes herbei. Wenn aber die Religion ihren geschichtlichen Höhepunkt, ihre Blüthezeit erreicht hat, und trotzdem der für die Entwickelung der Erkenntniss von ihr gegebene Anstoss fortwirkt, so dass diese sich selbstständig in einer Richtung fortentwickelt, welcher die Religion mit ihrem Anpassungsvermögen nicht zu folgen vermag, dann wendet sie sich feindlich gegen die Erkenntniss, von welcher sie sich in ihren Lebensgrundlagen, nämlich der Uebereinstimmung von religiöser und theoretischer Weltanschauung, bedroht sieht und sucht diese theoretische Entwickelungsrichtung als eine Verirrung zu bekämpfen.

Bei diesem Kampfe hat sie das Argument für sich, dass jeder Kulturprocess, auch derjenige des intellektuellen Fortschritts in der That geile Schösslinge hervortreibt, welche im Fortgang der Geschichte erst durch die gesunden Triebe überwunden werden müssen, in der Zeit des Hervorkeimens und Aufspriessens aber schwer von den letzteren zu unterscheiden sind; sie darf sich sogar auf die Erfahrung berufen, dass solche einseitige Verirrungen des Geistes nicht selten in epidemischer Weise breitere Volksschichten ergreifen, und deshalb das blosse Pochen der Gegner auf die Masse und Zahl der Anhänger als nichts beweisend ablehnen. Dem schärferen Blick enthüllt sich allerdings der Unterschied zwischen einseitigen pathologisch-epidemischen Geistesverirrungen und gesunden Entwickelungsrichtungen der Geisteskultur durch die entgegengesetzte Stellung beider zur Kontinuität des gesammten Entwickelungsganges der menschlichen Bildung; aber die Vertreter der Religion erkennen die Bündigkeit auch dieses Beweises nicht an.

Der Streit bleibt so lange unentschieden, als die betreffende Religionsstufe ihren Anhängern noch volle religiöse Befriedigung gewährt, weil so lange der im Dienste des Herzens stehende Verstand immer noch irgendwelche sophistische Ausflüchte findet, um unter dem Widerspruch der gesichertsten Ergebnisse der Wissenschaft mit

den unentbehrlichen vorstellungsmässigen Voraussetzungen des specifischen religiösen Bedürfnisses hinwegzuschlüpfen. Der äussere Sieg der fortgeschrittenen theoretischen Weltanschauung über die zurückgebliebene religiöse wird erst dann zweifellos, wenn die innere Kraft des religiösen Lebens erlahmt, wenn das religiöse Bewusstsein auf der gegebenen Stufe sich selbst nicht mehr so ganz heimisch und sicher, nicht mehr recht voll befriedigt findet. So lange die theoretische Kritik sich damit begnügt, die vorstellungsmässigen Voraussetzungen des religiösen Bewusstseins als den Ergebnissen der Wissenschaft widersprechend nachzuweisen, aber nicht bestreiten kann, dass sie streng konsequente Postulate des religiösen Bewusstseins auf dieser Stufe sind, so lange ist die Religion ein durch Kritik unzerstörbares Bollwerk für diejenigen Frommen, deren religiöse Herzensbedürfnisse stärker sind als ihr Verstand; sobald aber die theoretische Kritik sich auf die specifische Stufe des religiösen Bewusstseins selbst richtet, und das Gefühl der Relativität ihres Werthes, das Gefühl der specifisch religiösen Reformbedürftigkeit der gegebenen Religion, die unbestimmte Sehnsucht nach etwas Neuem und principiell Höherem erweckt, so ist die geschichtlich gegebene Religion in ihrer Wurzel getroffen, sie siecht dahin, und es bleibt nur eine Frage der Zeit, wie lange die im Kulturprocess meist um Jahrhunderte zurückstehende Volksmasse brauchen wird, um von dem bei der kulturtragenden Minorität beginnenden Gefühl der Unzulänglichkeit ebenfalls ergriffen zu werden. Darum ist es ein nichts beweisendes Argument, wenn die Vertreter einer bestimmten Religion sich für die ungebrochene Lebensfähigkeit derselben auf die von der Kritik noch unberührten gläubigen Massen berufen, wenn doch schon in der kulturtragenden Minderheit das Unzulänglichkeitsgefühl vorhanden ist und täglich an Boden gewinnt.

Die Vertreter einer bestimmten Religionsform sehen in der Bedrohung dieser stets den drohenden Untergang der Religion überhaupt, weil sie ihre Religionsstufe für die absolute Religion halten. Wer den geschichtlichen Process aus unbefangenerem Gesichtspunkte betrachtet, der muss einräumen, dass die Thatsache einer principiellen Diskrepanz zwischen religiöser und theoretischer Weltanschauung von vornherein unmöglich wäre, wenn nicht die bestimmte Religionsstufe mit der Endlichkeit und Relativität behaftet, zur geschichtlichen Ueberwindung bestimmt und dieser Ueberwindung nahe gerückt wäre; der wird ferner anerkennen, dass der Fortschritt der theoretischen

Erkenntnis nicht nur das religiöse Verdienst hat, die bestimmte Religion im aufsteigenden Ast ihrer Bahn zur fortschreitenden Anpassung und Vervollkommnung genöthigt zu haben, sondern auch das noch grössere, im absteigenden Bahnast ihre Ueberwindung befördert und das Gefühl ihrer Unzulänglichkeit geweckt und genährt zu haben. Denn nur aus diesem für das religiöse Bewusstsein allerdings schmerzlichen und quälenden Gefühl der Unzulänglichkeit der vorhandenen Religionsform kann die Kraft zum Aufschwung auf eine neue und höhere Stufe geschöpft werden. Die Entwickelung der theoretischen Erkenntniss hat dann das dritte religiöse Verdienst, dem religiösen Genius, welcher den Aufschwung auf eine höhere Stufe vollzieht, das Vorstellungsmaterial vorbereitet zu überliefern, aus welchem er die neue religiöse Weltanschauung zu erbauen hat.

Bevor jedoch die neue höhere Stufe des religiösen Bewusstseins wirklich erreicht wird, pflegen die Vertreter der bestehenden Religion die verschiedenartigsten Versuche zu machen, ob sich nicht die vorhandene Religion sammt ihrer religiösen Weltanschauung in einer Weise umgestalten lasse, welche die verlorene Uebereinstimmung mit der theoretischen Weltanschauung wieder herstellt. Diese Bestrebungen bewegen sich also formell auf demselben Boden der Anpassung, wie der ganze Entwickelungsgang der bestimmten Religion im aufsteigenden Bahnast, aber sie unterscheiden sich sachlich dadurch, dass sie nicht mehr die relativ vollkommenste Form für das gegebene religiöse Princip suchen, sondern die bereits gefundene relativ vollkommenste Form zu Gunsten einer Konkordanz mit der theoretischen Weltanschauung wieder zerstören, entstellen, verzerren oder abschwächen.

Eine solche, als Vermittelungstheologie im weitesten Sinne zu bezeichnende Arbeit kann nur zweierlei Folgen haben: entweder sie verkümmert und verwässert das religiöse Leben durch Verstümmelung und Abschwächung des religiösen Princips der betreffenden Stufe, ohne irgend welchen religiösen Ersatz dafür zu gewähren; oder aber sie gewährt für die Zerstörung und Auflösung des alten religiösen Princips wirklichen Ersatz durch ein neues höheres religiöses Princip, dessen Neuheit und Heterogenität durch Einkleidung in althergebrachte Formen möglichst verhüllt wird. Im ersteren Falle ist ihr geschichtliches Ergebniss nichts als die unvermerkte Beförderung der Auflösung des Alten; im letzteren Falle ist es ausserdem noch die unvermerkte Gewöhnung an ein thatsächlich Neues unter alten missbräuchlich be-

nutzten Namen und Formeln. Diese letztere Richtung bereitet recht eigentlich den Durchbruch des neuen religiösen Princips, den Aufschwung zu einer höheren Stufe des religiösen Bewusstseins vor; indem sie aber den neuen Wein in alte Schläuche füllt, den neuen Geist in alte Formeln giesst, bleibt sie ebensosehr in principieller Halbheit und in historischen und logischen Widersprüchen stecken, wie die rein destruktive Richtung der Vermittelungstheologie.

Die theoretische Erkenntniss hat in solchem Falle der Religionsentwickelung den vierten, religiös werthvollsten Dienst zu leisten, indem sie dieselbe kritisch zwingt, das principiell ergriffene Neue auch als neues Princip anzuerkennen und die neue religiöse Weltanschauung nur aus solchen Elementen zu erbauen, welche von diesem neuen religiösen Princip als nothwendige Voraussetzungen postulirt werden. Diese Voraussetzungen müssen im Allgemeinen ebenso verschieden von denjenigen der überwundenen Stufe, und theilweise ihnen entgegengesetzt sein, wie das neue Princip selbst von dem alten verschieden, beziehungsweise ihm entgegengesetzt ist; sie werden hingegen ebenso übereinstimmend mit der zeitweilig erreichten theoretischen Weltanschauung sein, wie die überwundene religiöse Weltanschauung von dieser abweichend und ihr widersprechend war.

So lösen sich die anscheinend unlösbaren Konflikte zwischen religiöser und theoretischer Weltanschauung aus evolutionistischem Gesichtspunkte in vollständige Harmonie auf. Die Wissenschaft fördert die Religion, die auf gemeinsamem Boden mit ihr erwachsen ist, bis zu ihrer Blüthe; sie kollidirt mit ihr, sobald sie den Mutterboden der gemeinsamen Weltanschauung verlässt, welchen die Religion in wesentlichen Punkten behaupten muss. Aber dieser Kampf kann seiner Natur nach niemals zu einem Siege der Wissenschaft über die Religion als solche führen; die Wissenschaft kann nichts thun, als der Religion die Hand dazu reichen, dass sie sich selbst überwindet, d. h. von einer niederen zu einer höheren Stufe des religiösen Bewusstseins emporschwingt, und indem sie das thut, bewährt sie sich als der beste Freund und providentielle Helfer der Religion.

Wer freilich die Religion nicht als das in der sich entwickelnden Vielheit ihrer besonderen Erscheinungsformen durchgehende Allgemeine betrachtet, sondern ausschliesslich in einer bestimmten einzelnen Erscheinungsform sieht, der kann in der Wissenschaft nur

den schlimmsten Feind der Religion sehen, der allmählich ihre Wurzeln untergräbt. Aus dem beschränkten Gesichtspunkt einer bestimmten geschichtlichen Religion kann man daher mit Recht sagen, dass dieselbe besser thäte, auf eine nur mit Hilfe der Wissenschaft zu erlangende Blüthe zu verzichten, als sich diesem Bundesgenossen anzuvertrauen, der sie nur grosszieht, um sie nachher zu erdrosseln; aber diese Auffassung ist selbst zu berichtigen durch die höhere Einsicht, dass gerade in diesem durch die Wissenschaft beförderten Process des Aufblühens und Wiederverfallens der geschichtlichen Religionen sich die fortschreitende Entwickelung der Religion vollzieht. —

Die religiöse Weltanschauung muss für denjenigen, der ein religiöses Verhältniss auf ihrem Grunde erbauen will, als Wahrheit im transcendentalen Sinne gelten; aber so wenig sie die Unsicherheit eines haltlos schwankenden Zweifels verträgt, ohne zur vorstellungsmässigen Voraussetzung des religiösen Verhältnisses untauglich zu werden, ebensowenig braucht sie eine absolute Gewissheit, d. h. mathematisch ausgedrückt: eine von der 1 nicht unterschiedene Wahrscheinlichkeit. Was sie haben muss, ist lediglich ein praktisch ausreichender Grad von Wahrscheinlichkeit, ein Wahrscheinlichkeits-Koefficient, der sich von der 1 so wenig unterscheidet, dass dieser Unterschied praktisch bedeutungslos und einflusslos wird.

Auch die gesichertesten Ergebnisse der exakten Realwissenschaften (die Formalwissenschaften wie Mathematik und Logik bleiben hier ausser Betracht) besitzen keine absolute Gewissheit, sondern bestenfalls eine an Gewissheit grenzende Wahrscheinlichkeit; diejenigen Ueberzeugungen von der Wahrheit bestimmter Voraussetzungen, auf Grund deren wir unsere Entschliessungen im praktischen Leben zu treffen pflegen, haben natürlich eine sehr viel kleinere Wahrscheinlichkeit als die gesichertsten Ergebnisse der exacten Wissenschaft, und dennoch halten wir sie allgemein für ausreichend, und es fällt uns nicht ein, im Hinblick auf den Abstand ihrer Wahrscheinlichkeit von der Gewissheit mit unsern Entschlüssen zu schwanken, oder mit unserm praktischen Eingreifen zu zaudern. In demselben Sinne wäre es logisch ungerechtfertigt, wenn das praktische religiöse Verhalten des Menschen durch die Reflexion auf die abstrakte Möglichkeit gelähmt werden sollte, dass die Ueberzeugung von der Wahrheit sich infolge des Unterschiedes dieser Wahrscheinlichkeit von der absoluten

Gewissheit als irrig herausstellen könnte; wenn der Unterschied dieser Wahrscheinlichkeit von der 1 nur klein genug ist, so ist er praktisch auf das Verhalten des Menschen ohne Einfluss, und muss und darf es sein, weil er gegen die weitaus überwiegende Grösse der positiven Wahrscheinlichkeit so wenig in's Gewicht fällt, dass er relativ in Bezug auf die Motivationskraft der letzteren verschwindet.

Nur wenige Menschen (die Philosophen nicht ausgenommen) denken scharf genug, um die Unerreichbarkeit der Gewissheit in theoretischen wie in praktischen Erkenntnissen einzusehen; die meisten verwechseln in theoretischer Hinsicht eine an Gewissheit grenzende Wahrscheinlichkeit mit der Gewissheit selbst, in praktischer Hinsicht eine zur maassgebenden Motivirung ausreichende Wahrscheinlichkeit mit der Gewissheit. In Bezug auf die religiöse Weltanschauung drückt sich diese Verwechselung so aus, dass die subjektive Ueberzeugung von der Wahrheit derselben, oder der intellektuelle Glaube, als Bürge für die absolute Gewissheit des Glaubensinhalts angesehen wird, was derselbe weder ist, noch sein kann, noch für die religiösen Zwecke zu sein braucht; das religiöse Bewusstsein verlangt nicht mehr und nicht weniger als einen zur Begründung eines religiösen Verhältnisses praktisch ausreichenden Grad von subjektiver Ueberzeugung.

Es ist für den einzelnen Menschen religiös gleichgültig, ob er in der Illusion befangen ist, dass religiöser Glaube absolute Gewissheit besitze, oder ob er diese Illusion kritisch durchschaut hat und weiss, dass religiöser Glaube nur einen Grad von Wahrscheinlichkeit verlangt, der zur zuverlässigen praktischen Motivirung des religiösen Verhältnisses ausreicht; allgemein genommen scheint die Identificirung der religiösen Ueberzeugung mit der Gewissheit für das religiöse Leben vortheilhafter zu sein, und doch ist dies ein trügerischer Schein, dessen Gegentheil wahr ist. Nur derjenige, der selbst noch in der unkritischen Illusion von der Gewissheit des religiösen Glaubens befangen ist, kann fürchten, durch Zerstörung dieser Identifikation für sein religiöses Leben eine Einbusse zu erleiden, während derjenige, welcher diesen Zusammenhang unbefangen durchschaut, ganz genau weiss, dass jene Illusion eben daraus entsprang, dass eine der Gewissheit nahekommende Wahrscheinlichkeit praktisch genau dieselben psychologischen Folgen hat, wie die Gewissheit (wenn sie erreichbar wäre) nur irgend haben könnte. Die Gewissheit hätte also keinenfalls einen Vorzug vor der praktisch ausreichenden Wahrscheinlichkeit;

dagegen liegt eine schwere Gefahr für die Religion in der irrigen Meinung, dass der religiöse Glaube mit absoluter Gewissheit identisch sein müsse, nämlich die Gefahr der logisch unüberwindlichen Intoleranz, und als logischer Rückschlag die Annahme der illusorischen Beschaffenheit alles Glaubens und aller auf ihn gegründeten Religion.

Jede religiöse Weltanschauung, die in sich durchgebildet und in einem geschichtlichen Entwickelungsprocess den Verhältnissen angepasst ist, stellt ein in sich geschlossenes Ganzes dar, aus dem man keinen Stein herausnehmen darf, ohne Gefahr, den ganzen Bau zu Falle zu bringen. Je mehr Geistesarbeit von den Trägern einer bestimmten Religion darauf verwandt ist, diese religiöse Weltanschauung durchzubilden, desto mehr stärkt sich die Ueberzeugung, dass jeder Theil derselben organisches Glied des Ganzen ist und mit den wesentlichen und unentbehrlichen Vorstellungsgrundlagen des religiösen Bewusstseins in unabtrennbarem Zusammenhange steht. Die objektive Wahrheit der so dogmatisch fixirten religiösen Weltanschauung gilt als unveräusserlicher Hort für die objektive Möglichkeit der Religion, und die subjektive Ueberzeugung von dieser Wahrheit gilt als Vorbedingung für die subjektive Möglichkeit der Religion; mit einem Wort der Glaube im objektiven und subjektiven Sinne des Wortes, und zwar der Glaube an eine ganz bestimmt fixirte und systematisirte religiöse Weltanschauung, wird zur *conditio sine qua non* der Religion. Ein abweichender Glaube muss getrübte religiöse Funktionen zu Tage fördern, ein entgegengesetzter Glaube muss das Gegentheil der Religiosität, d. h. positive Irreligiosität zur Folge haben, wie der Mangel an Glauben privative Irreligiosität mit sich bringt.

Wer nun die Religion für das edelste Gut und den höchsten Besitz der Menschheit erachtet, wer ihren Verlust, ihre Verkehrung in's Gegentheil und ihre Trübung und Entstellung abwehren will, der muss mit allen Kräften dahin streben, den Glauben fest und ungetrübt zu erhalten, jede Schädigung und Verdrängung des alleinseligmachenden Glaubens, jede Verunstaltung der reinen Lehre zu verhüten. Wer Wächter der Religion sein will, muss somit vor allem Wächter des Glaubens sein, muss bis zum letzten Athemzuge kämpfen gegen Unglauben, Wahnglauben und entstellte Lehre, muss sie in ihre fernsten Schlupfwinkel verfolgen, ihrem Entstehen und Umsichgreifen unter den Menschen mit allen Mitteln vorbeugen, kurz sie wo möglich aus-

rotten. Wem die Religion das höchste Lebensinteresse ist, dem muss die Intoleranz, d. h. die Unduldsamkeit gegen den religiösgefährlichen falschen Glauben und seine Vertreter, höchster Lebenszweck sein. Wer hiergegen auftritt und Toleranz im Namen der Humanität und Nächstenliebe verlangt, der weiss nicht, was er thut; denn wie lässt sich Schonung der Bösen mit dem Kampf gegen das Böse, wie Duldung schleichenden Giftes mit der Pflicht des Arztes, wie Duldung einer ungehinderten Verführungsfreiheit mit der Pflicht der Sorge für die Seele des Nächsten vereinbaren? Toleranz kann immer nur da auftreten, wo die Energie des religiösen Lebens geschwächt ist, wo die Religion aufgehört hat, das höchste, alle andern dominirende Lebensinteresse zu sein, wo schwächliche Sentimentalität und religionslose Humanität dem Menschen die Freiheit nicht mehr verkümmern mögen, sich und andere auf seine Façon unselig zu machen. Auch die Geschichte bestätigt es, dass alle Zeiten der Blüthe bestimmter Religionen Zeiten der grimmigsten Intoleranz und religiösen Verfolgungssucht waren, und dass Toleranz immer erst in den Zeiten des religiösen Verfalls sich einstellt.

Alle Versuche, vom Staudpunkte einer bestimmten Religion aus die Toleranz zu vertheidigen, müssen nothwendig als Verrath an der Religion selbst sich darstellen, und wenn sie mit noch so geschickter Sophistik geführt sind; es giebt nur einen Weg, Religion und Toleranz zu vereinigen, das ist die Anerkennung der bloss relativen Wahrheit jeder bestimmten religiösen Weltanschauung. Diese Anerkennung ist aber unvereinbar mit dem Dogma, dass der religiöse Glaube absolute Gewissheit besitzen müsse, um religiös werthvoll und leistungsfähig zu sein; sie setzt voraus, dass die subjektive Ueberzeugung von der Wahrheit des Glaubensinhalts einen Spielraum für die Möglichkeit abweichender religiöser Weltanschauungen von gleichfalls relativer Wahrheit offen lasse. Und zwar muss dieser Spielraum nicht bloss niederen Formen zu Gute kommen, welche zu dieser Stufe des religiösen Bewusstseins hingeführt haben, sondern auch koordinirten, welche sie ergänzen, und höheren Formen, welche aus der Gesammtheit der koordinirten Formen hervorgehen sollen; denn sonst könnte man höchstens Toleranz gegen niedere zurückgebliebene Formen und gegen die Unfähigkeit ihrer Vertreter zu höherem religiösem Aufschwung, nicht aber gegen Fortschritts- und Fortbildungsbestrebungen üben, welche um so intoleranter zu verfolgen wären. Wer eine bestimmte

historisch gegebene Religion für die absolute Religion hält, der wird nicht umhin können, die aus ihr konsequent herausgebildete religiöse Weltanschauung für die absolute Wahrheit und den Glauben an dieselbe für eine absolute Gewissheit zu erklären, damit aber auch die Intoleranz zu einer logischen Konsequenz der Religion zu proklamiren. Wer aber die Verschiedenheit der religiösen Weltanschauungen evolutionistisch begreift und jeder von ihnen ein gewisses Maass relativer Wahrheit, wie es der jeweiligen Stufe des religiösen Bewusstseins entspricht, zuzuschreiben bereit ist, der wird sich auch gegen die Erkenntniss nicht verschliessen können, dass seine eigene religiöse Weltanschauung ebenfalls nur ein Glied im Entwickelungsprocess des Ganzen und darum gleichfalls nur von relativer Wahrheit ist.

Diese Erkenntniss wird die Energie und Intensität des religiösen Lebens nicht im Geringsten beeinträchtigen, sobald man sich darüber klar geworden ist, dass das religiöse Verhältniss gar keine Gewissheit, sondern nur einen praktisch ausreichenden Grad von Wahrscheinlichkeit für seine vorstellungsmässigen Voraussetzungen erheischt. Das evolutionistische Verständniss der Religion ist also nur erreichbar, wenn die naive Verwechselung von Wahrscheinlichkeit und Gewissheit beim religiösen Glauben kritisch enthüllt wird; der evolutionistische Gesichtspunkt ist aber wiederum der einzige, aus welchem — wie vorhin der Konflikt zwischen religiöser und theoretischer Weltanschauung — so jetzt der Konflikt zwischen religiösem Glaubenseifer und Toleranz gelöst werden kann. Darum ist die kritische Enthüllung jener Verwechselung keine gleichgültige, sondern eine sehr wichtige Sache für die Religion. Wird sie versäumt und bleibt der Anspruch des religiösen Glaubens auf Gewissheit als ein auch von gegnerischer Seite unkritisch acceptirter bestehen, so ist die nothwendige Folge davon, dass die Religion zu Schaden kommt, weil sie zu sicher gehen wollte; die Gegner erklären dann mit Recht die Konkordanzversuche zwischen der Religion einerseits und der Wissenschaft und Toleranz andererseits für sophistische Trug-Gespinste, ziehen daraus aber nicht mit den orthodoxen Zeloten die Konsequenz, dass Wissenschaft und Toleranz zu verwerfen und auszurotten seien, sondern die entgegengesetzte, dass die Religion eine kulturfeindliche Illusion sei. Der Anspruch der Religion auf absolute Gewissheit des Glaubens ist auf die Dauer jedenfalls unhaltbar; sie hat nur die Wahl, entweder sich rechtzeitig mit dem Anspruch auf Wahrscheinlichkeit zu begnügen

oder aber das Kind mit dem Bade ausgeschüttet zu sehen, d. h. die Erfahrung zu machen, dass mit der Entlarvung des illusorischen Charakters der Glaubensgewissheit dann auch der ganze Glaubensinhalt zu den Illusionen geworfen wird.

Aus dem Gesichtspunkt, dass für den religiösen Menschen der Bestand seiner bestimmten Religion von der unerschütterten Wahrheit seiner religiösen Weltanschauung abhängt, dass mit den religiösen Vorstellungen *eo ipso* auch die Motivationskraft dieser Vorstellungen und die aus diesem Motivationsprocess resultirenden religiösen Funktionen mitgesetzt sind, erscheint die religiöse Weltanschauung als das unbedingt Maassgebende für die Religion; es kommt noch dazu, dass es schwer ist, die religiösen Funktionen selbst zu beschreiben, leicht aber, die religiösen Vorstellungen zu beschreiben, durch welche sie angeregt werden, dass also alle Mittheilung von Religion und alle Darstellung bestimmter Religionsformen wesentlich auf der Beschreibung der religiösen Weltanschauungen beruht, durch welche die entsprechenden religiösen Funktionen erregt werden.

Man braucht nur einen Schritt weiter zu gehen und die Auslösung der religiösen Funktionen als eine bei jedem normalen Menschen selbstverständliche Folgeerscheinung von gleichsam mechanischer Sicherheit des Eintretens anzusehen, dann sinken die eigentlichen religiösen Funktionen zu einem kaum noch erwähnenswerthen Zubehör oder Accidenz der religiösen Weltanschauung herab und diese letztere rückt selbst in die Stelle der Religion ein. Der Glaube an die bestimmte religiöse Weltanschauung wird nun zum unmittelbaren Maassstabe der Religiosität und die Bekundung des Glaubens im Bekenntniss zur ausreichenden Legitimation über den Besitz desselben; der Grad der Rechtgläubigkeit gilt nun als entscheidend für den Grad der Frömmigkeit, und der Grad der Eingeweihtheit und Vertrautheit mit allen Einzelnheiten und Feinheiten des theologischen Systems wird maassgebend für den Grad der Heiligkeit des Frommen. Hiermit wird die Religiosität des Laien zu einer Religiosität zweiter Klasse herabgesetzt und der Stand studirter Theologen zu einer religiös bevorzugten Stellung emporgeschraubt (wie im pharisäischen Judenthum); der religiöse Eifer bekundet sich wesentlich in theologischem Gezänk um die »reine Lehre« (wie in der altlutherischen Orthodoxie), und die religiöse Hingebung und demüthige Opferwilligkeit offenbart sich nach solcher Verlegung des religiösen Schwerpunktes

auf das intellektuelle Gebiet vornehmlich durch das »Opfer des Intellektes«, d. h. durch die vernunftwidrige Unterordnung des menschlichen Denkvermögens unter die von der Autorität der Kirche legitimirte religiöse Weltanschauung (wie im Katholicismus).

Eine solche Verwechselung der Religion selbst mit ihren vorstellungsmässigen Voraussetzungen hat allemal eine Verkümmerung der Religion zur Folge; indem das den ganzen Menschen umfassende religiöse Leben zu einseitigem Intellektualismus vertrocknet, tritt gelehrter Hader und Buchstabendienst an die Stelle lebendiger religiöser Anregung, und die Gemeinde der Laien geht auf die Dauer leer aus; bei den berufsmässigen Vertretern der Religion steigert solcher Intellektualismus die ohnehin schon bestehende Tendenz zur Intoleranz in's Extrem und das an die Stelle innerer Frömmigkeit gesetzte Lippenbekenntniss führt unwillkürlich zu einer systematischen Züchtung der Heuchelei. Die Beschränkung des religiösen Glaubens auf das intellektuelle Gebiet macht den Glauben todt und unfruchtbar; wo alles Gewicht auf das blosse Fürwahrhalten der religiösen Weltanschauung gelegt und der Eintritt der religiösen Funktionen als selbstverständliches Accidenz bei Seite geschoben wird, da müssen die religiösen Funktionen allmählich nothwendig verdorren, d. h. das innere religiöse Leben des Gemüths stirbt ab, und darum bleiben dann auch die Früchte aus, die von ihm erwartet werden.

Die Verwechselung von religiöser Weltanschauung und Religion beruht wesentlich auf der falschen Voraussetzung, dass von den gleichen religiösen Vorstellungen jeder normale Mensch in gleicher Weise religiös afficirt werden müsse. Diese Voraussetzung ist darum falsch, weil bei ihr nicht nur die Verschiedenheit der intellektuellen Anlagen und Bildung, der charakterologischen Gewöhnung und Gemüthserziehung und der socialen Verhältnisse und Zustände, sondern auch die principielle Verschiedenheit der vom Menschen eingenommenen Entwickelungsstufe des religiösen Bewusstseins ausser Acht gelassen ist. Die ersteren Unterschiede erklären die Thatsache verschiedener Sekten, Parteien und Richtungen innerhalb derselben geschichtlich bestimmten Religion; der letztere Unterschied erklärt die andere Thatsache, dass dieselben religiösen Vorstellungen den auf der entsprechenden Stufe des religiösen Bewusstseins stehenden Menschen religiös anregen und vollkommen befriedigen, dem auf tieferer Stufe stehenden Menschen entweder unverständlich bleiben, oder doch bloss

durch unwesentliche Aeusserlichkeiten imponiren, den zu höherer Stufe Emporgestiegenen aber als ideell überwundene historische Ueberlebsel anmuthen und völlig kalt lassen.

Wo die Vertreter der Religion ein Volk an den Irrthum gewöhnt haben, die religiöse Weltanschauung an die Stelle der Religion zu setzen oder die religiösen Funktionen wesentlich auf dem Gebiete der Vorstellung zu suchen, da dürfen sie sich nicht wundern, wenn die Vertreter der theoretischen Weltanschauung diesen landläufigen Irrthum kritiklos acceptiren und in der Ueberzeugung von dem besseren Recht ihrer theoretischen Weltanschauung nicht nur die religiöse Weltanschauung, sondern die Religion selbst durch die theoretische Weltanschauung der Wissenschaft ersetzen zu sollen glauben. Die religiöse Weltanschauung kann ja in der That nur so lange mit irgendwelchem Schein von Recht eine gewisse Selbstständigkeit gegenüber der theoretischen Weltanschauung behaupten, als sie die unentbehrliche Voraussetzung des inneren religiösen Lebens und seiner Bedürfnisse bildet; sobald aber dieses Verhältniss von der Theologie auf den Kopf gestellt wird und das innere religiöse Leben als blosses Accidenz der geglaubten religiösen Weltanschauung behandelt wird, erlischt dieser einzige Rechtstitel und die theoretische Weltanschauung ist im unbedingten Recht, wenn sie sich an die Stelle der religiösen setzt und diese, soweit sie von ihr abweicht, einfach negirt. Ebensosehr aber ist die theoretische Weltanschauung unter den gemachten Voraussetzungen im Recht, sich für den vollgiltigen Ersatz der Religion zu proklamiren; denn wenn sie die religiöse Weltanschauung ersetzt, und diese die Stelle der Religion vertritt, so ersetzt sie in der That die Religion selbst.

Die theoretische Weltanschauung tritt gegenwärtig meist in Gestalt der Philosophie (oder doch einer philosophisch sich geberdenden naturwissenschaftlichen Weltanschauung) hervor; der philosophische Irrthum, dass die Philosophie die Religion zu ersetzen habe, steht also auf gleicher Linie und ist der unmittelbare Nachkomme des theologischen Irrthums, dass die religiöse Weltanschauung, d. h. die theologische Dogmatik oder Glaubenslehre, die Religion zu ersetzen habe; beide sind auf dem Boden der verkehrten Annahme erwachsen, dass die religiösen Funktionen wesentlich, wo nicht ausschliesslich, auf dem Gebiete der Vorstellung liegen. In dem Anspruch, dass die Philosophie oder die Dogmatik die Religion ersetzen solle, ist nun

aber nicht mehr Sinn als in dem gleichwerthigen, dass die Nationalökonomie das nationale Wirthschaftsleben, oder die Astronomie den Umlauf der Gestirne, oder die Aesthetik die Kunst, oder die Nahrungsmittellehre die Ernährung ersetzen solle. Die religiöse Weltanschauung ist ein unentbehrlicher und wesentlich mitbestimmender Faktor für das religiöse Leben, sie ist, wenigstens für das Bewusstsein, der Ausgangspunkt des religiösen Lebens, und darum sind die auf ihre Ausbildung im religiösen Interesse gerichteten intellektuellen Funktionen allerdings als religiöse Funktionen zu bezeichnen; aber dieselben sind nur mittelbare, sekundäre religiöse Funktionen, insofern sie lediglich darauf abzielen, die unmittelbaren, primären religiösen Funktionen zu befördern, und darum bleiben diese letzteren immerdar der wahre und eigentliche Inhalt des religiösen Lebens.

Die Philosophie hat in zwiefacher Gestalt versucht, die Religion zu ersetzen. Als die altlutherische Orthodoxie in der Neologie und dem theologischen Rationalismus ihr Ende gefunden hatte, da trat der philosophische Rationalismus der vulgären Aufklärung mit dem Anspruch hervor, an Stelle der abgewirthschafteten geschichtlichen Religionen die für alle Menschen von selbst evidente »Naturreligion« oder »Vernunftreligion« zu setzen; der Inhalt derselben war zunächst ein seichter Deismus mit der Ideentrias eines persönlichen Gottes, persönlicher Unsterblichkeit und persönlicher Willensfreiheit, aber schon in den Kreisen der französischen Encyklopädisten schlug dieser geistlose Deismus in ebenso geistlosen Materialismus um, wie er sich neuerdings auch bei uns in dem »neuen Glauben« von D. F. Strauss präsentirt hat. Gegenüber diesem Verfall des philosophischen Theismus in Deismus und Materialismus stand eine aufsteigende Entwickelung des philosophischen (metaphysischen) Monismus von Spinoza durch Fichte zu Schelling, Schopenhauer und Hegel; hier war es im Gegensatz zu der theistischen Transcendenz des persönlichen Gottes die monistische Immanenz des unpersönlichen Gottes, an welche die Spekulation sich hielt. Wie viel höher dieser philosophische Gedankengehalt auch stehen mochte, so blieb doch der Irrthum bestehen, dass die Religion, obschon das bestmögliche Surrogat der Philosophie für die unphilosophische Volksmasse, doch für die philosophischen Köpfe in weit vollendeterer Weise ohne Rest durch Philosophie ersetzt werde; grade bei den vorgeschrittensten Trägern dieser Entwickelung, bei Hegel und seiner Schule, tritt dieser principielle Irrthum am un-

verhohlensten an's Tageslicht, und obgleich der ergänzende Hinweis auf das Gefühl als die Sphäre des unmittelbaren religiösen Lebens bei Hegel nicht fehlt, so wird doch von dieser Hindeutung praktisch kein rechter Gebrauch gemacht, vielmehr die realen Momente des religiösen Processes in blosse Phasen des Erkenntnissprocesses aufgelöst und intellektualistisch verflüchtigt. Biedermann war der erste Hegelianer, der diesen Fehler gründlich erkannt und berichtigt hat.

Wenn der Anspruch der Philosophie, die Religion ersetzen zu wollen, ebenso wie der gleiche Anspruch der theologischen Dogmatik, für immer zurückzuweisen ist, so erhebt sich doch dessen unbeschadet die andere Frage von neuem, ob nicht diesem Anspruch eine gewisse Berechtigung innewohne, wenn derselbe darauf beschränkt wird, dass die Philosophie nicht die Religion, sondern die theologische Dogmatik zu ersetzen habe. Zum Theil fällt diese Frage mit derjenigen nach dem Verhältniss der religiösen und theoretischen Weltanschauung zusammen, aber sie hat doch einen engeren Sinn als diese. Nicht die Philosophie in ihrer Totalität kann die theologische Dogmatik ersetzen wollen, sondern nur so weit sie die religiösen Funktionen selbst und deren unentbehrliche vorstellungsmässige Voraussetzungen behandelt, d. h. so weit sie Religionsphilosophie ist. Andrerseits wird die theologische Dogmatik, wenn sie mehr als bloss reproducirende Zusammenstellung der Dogmen, wenn sie wissenschaftliche Bearbeitung der Dogmen sein will, nicht umhin können, zugleich Religionsphilosophie sein zu wollen, und ihr Unterschied von einer nichttheologischen Religionsphilosophie kann nur darin bestehen, dass sie zum Ausgangspunkt und Material ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung die Dogmen einer bestimmten geschichtlichen Religionsform nimmt, während diese die letzte und höchste im gesammten Entwickelungsgange der Menschheit erreichte Stufe des religiösen Bewusstseins zum empirischen Material der wissenschaftlichen Bearbeitung wählt.

Aus dieser Unterschiedsangabe ersieht man, dass die Religionsphilosophie die Dogmatik nur deshalb und insofern nicht als reine Religionsphilosophie anerkennen kann, weil und insofern sie dieselbe des Irrthums zeiht, eine bereits ideell überwundene Stufe des religiösen Bewusstseins, wie sie in den Dogmen einer bestimmten Religion vorliegt, für das geeignetste empirische Material zur wissenschaftlichen Extrahirung des bis jetzt höchsten religiösen Bewusstseins-Inhaltes anzusehen und zu behandeln; die Dogmatik hingegen kann einer nicht-

theologischen Religionsphilosophie — abgesehen von inhaltlich abweichenden Ergebnissen — keinen andern principiellen Mangel mehr vorwerfen, als dass sie die Anknüpfung an die historisch überlieferten Dogmen einer bestimmten Religion unterlässt und darum didaktisch nicht geeignet ist für die praktische Vorbildung von Geistlichen dieser bestimmten Religion. Die Dogmatik verbindet praktisch theologische Zwecke mit wissenschaftlichen, und muss darum nothwendig ein Mehreres bieten als die Religionsphilosophie, welche nur wissenschaftliche und keine praktischen Zwecke kennt: die Rechtfertigung dieser praktischen Zwecke der Dogmatik beruht auf der Voraussetzung, dass entweder diese Religion selbst die letzte und höchste bisher erreichte Stufe des religiösen Bewusstseins repräsentire, oder dass doch der Glaubensinhalt einer ihr überlegenen Stufe nur in ihrem Vorstellungsmaterial und ihren Formeln adäquat darstellbar sei.

Sind diese Voraussetzungen richtig, so kann die Religionsphilosophie die Dogmatik unbedingt nicht ersetzen; ihr Nutzen ist alsdann darauf beschränkt, den Dogmatikern aller bestimmten Religionen Anregungen, Impulse und Beihilfen zur Fortentwickelung ihrer betreffenden Dogmatiken zu gewähren und nur denjenigen philosophisch gebildeten Menschen die Stelle einer Dogmatik zu ersetzen, welche in keiner der gegebenen Religionen mehr eine ihrem religiösen Bedürfniss entsprechende Vorstellungswelt zu finden vermögen. Sind aber jene Voraussetzungen der Dogmatik nicht richtig und selbst nur einem einseitigen dogmatischen Vorstellungskreis angehörig, dann allerdings kann die Religionsphilosophie in stetig wachsendem Maasse die Dogmatiken aller noch bestehenden Religionen ersetzen; dann beruht das Recht des Fortbestehens dieser Dogmatiken neben der Religionsphilosophie nicht auf einer ideellen selbstständigen Bedeutung, sondern lediglich auf einer realistischen Connivenz der Wissenschaft gegen die Rückständigkeit der breiteren Volksschichten hinter der vorausgeeilten kulturtragenden Minderheit. Die Dogmatik kann alsdann ihre Anknüpfung an die Vorstellungen und Formeln einer ideell überwundenen Religionsstufe des religiösen Bewusstseins nur noch damit zu rechtfertigen suchen, dass dieselbe, obzwar wissenschaftlich inadäquat, doch praktisch unentbehrlich sei, weil die ideell überwundene Religionsstufe mit geschichtlichem Beharrungsvermögen noch in der Masse des Volkes wurzele, und es Aufgabe der religiösen Lehrer des Volkes sei, bei der religiösen Erziehung desselben an die dem reli-

giösen Gemeindebewusstsein geläufigen Vorstellungen und Glaubenssätze anzuknüpfen und von diesen aus das Volk allmählich zu den höheren und reineren Ideen emporzuführen, welche ihren adäquaten Ausdruck allerdings nur in den wissenschaftlich geläuterten Formeln der Religionsphilosophie finden können. Aus diesem Gesichtspunkt erscheint dann die Dogmatik als religionsphilosophische Propädeutik für die Geistlichen (und somit indirekt für das Volk), und das höchste Ziel, dem die Dogmatik nachstreben kann, ist dann das, Krypto-Religionsphilosophie zu werden, d. h. alle Vorstellungen und Formeln des überlieferten Dogmenkreises so umzudeuten, dass der Inhalt der Religionsphilosophie trotz der unangemessenen dogmatischen Umhüllung möglichst getreu zur Darstellung gebracht wird.

Wie gross auch in geschichtlicher Hinsicht der propädeutische Werth solcher mit sanfter Hand hinüberleitenden Dogmatik sein mag, so kann die Wissenschaft doch nicht anders, als die Unwissenschaftlichkeit derselben, soweit sie sich von der Religionsphilosophie unterscheidet, aufdecken; denn wie gross auch inhaltlich der religionsphilosophische Werth der in dieser Richtung sich bewegenden Arbeiten sein mag, es ist und bleibt formell unwissenschaftlich: erstens, dass sie ihre religionsphilosophischen Goldkörner in die Schlacken dogmatischer Umhüllung verbergen, anstatt sie als lauteres Metall darzubieten, und zweitens, dass sie den Dogmen einer überwundenen Stufe des religiösen Bewusstseins geschichtswidrige und vernunftwidrige Gewalt anthun, um sie zum Ausdruck der religionsphilosophischen Wahrheiten einer höheren Stufe brauchbar zu machen, wozu dieselben doch der Natur der Sache nach auf keine Weise wahrhaft brauchbar werden können. So gewiss demnach eine noch so scharfsinnig im Einzelnen durchgeführte Dogmatik die Religionsphilosophie zu ersetzen ausser Stande ist, so gewiss ist die Religionsphilosophie dazu berufen und befähigt, die Dogmatik allmählich in immer weiteren und weiteren Kreisen zu ersetzen, und spätestens dann ganz an deren Stelle zu treten, wenn die Dogmatik ihre historische Aufgabe einer religionsphilosophischen Propädeutik in ausreichendem Maasse erfüllt haben wird.

2. Die religiöse Funktion als Gefühl.

Das religiöse Verhältniss braucht vorstellende Funktionen zu seiner Ermöglichung, aber es besteht nicht selbst in solchen; die

eigentlichen ursprünglichen religiösen Funktionen setzen zwar eine gewisse Vorstellungsthätigkeit voraus, aber sie gehen nicht in solcher auf, sondern sind etwas der religiösen Weltanschauung gegenüber Selbstständiges. In der religiösen Vorstellungsthätigkeit geht der Mensch aus sich heraus, setzt er sich gegenüber diejenigen Vorstellungsobjekte, welche zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses geeignet sind; nachdem er das gethan hat, entsteht erst die Aufgabe, die Anknüpfung des religiösen Verhältnisses durch anderweitige religiöse Funktionen wirklich zu vollziehen. Wenn ihm dies gelingt, so kehrt er von dem vorstellungsmässigen Aussichherausgehen zum religiösen Objekt wieder zurück zu sich selbst, aber ohne den mit der Vorstellungsthätigkeit gesponnenen Faden zum religiösen Objekt wieder fallen zu lassen. In der religiösen Funktion ist der Mensch ganz bei sich selbst, hält er Sammlung und Einkehr im innersten Kern seines Wesens, und er bleibt auch bei sich und in sich, indem er Gott in sein Bewusstsein hineinzieht und sich zu ihm in ein bestimmtes Verhältniss setzt. Die religiöse Funktion im eigentlichsten Sinne ist daher auf demjenigen Gebiete psychischer Thätigkeit zu suchen, wo der Mensch trotz aller Bethätigung nicht aus sich herausgeht, sondern in sich und bei sich bleibt, d. h. im Gefühl.

Es ist seit Schleiermacher ein anerkannter Grundsatz, dass der innerste und eigentliche Kern der Religion im Gefühl zu suchen sei; erst das Gefühl vermag der Religiosität im Gegensatz zu der frostigen Kälte und Dürre des Intellektualismus Wärme und Innigkeit, im Gegensatz zu dem trocknen und starren Rigorismus eines einseitigen Moralismus Frische, individuelle Lebendigkeit und milde Weichheit zu verleihen. Alle wesentlichen Momente des religiösen Processes gestalten sich zu psychologischen Zuständen, die wir nur als Gefühle zu bezeichnen vermögen; die Demuth der Endlichkeit vor dem Unendlichen, die Gottesfurcht, die der religiösen Weisheit Anfang ist, die Sehnsucht des Herzens nach dem Göttlichen und seinem Besitz, diese folgenschwere Bewusstseinsresonanz des noch mehr oder minder unbewussten religiösen Triebes, das gläubige Vertrauen auf Gott und die selbstverleugnende Hingebung der ganzen Persönlichkeit an ihn, die Qualen des Schuldbewusstseins und der Reue, die Verzweiflung des gottentfremdeten und mit Gott zerfallenen Bewusstseins, das Empfinden der von Gott gewährten Erlösung als einer wahren »Erlösung«, das Durchkosten der tiefsten tragischen Erschütterung und der befreienden

Erhebung, die Seligkeit der Versöhnung, die Gluthen der weltentrückten Andacht und die innere Sabbathstille des Gottesfriedens, dies und alles sonst noch zu Nennende sind ohne Zweifel nach psychologischer Klassifikation Gefühle.

Das Gefühl zeigt uns die tiefsten Abgründe und die höchsten Gipfelpunkte des religiösen Lebens und ist zugleich der feinste und duftigste Parfum desselben; an seiner specifischen Beschaffenheit, wenn man Gelegenheit hat, in dieselbe einen Einblick zu erlangen, erweist sich am leichtesten und unmittelbarsten die Hoheit oder Niedrigkeit, die Vornehmheit oder Gemeinheit, die Einfalt oder Raffinirtheit, die Lauterkeit oder Unlauterkeit, die Ehrlichkeit oder Heuchelei der beanspruchten Religiosität. Im Gefühl vor Allem hat die Religion ihr Leben, ihre innere persönliche Lebendigkeit, die von eigenartig individueller Färbung unabtrennbar ist; es giebt keine Stufe im religiösen Entwickelungsgang der Menschheit und keine Phase im religiösen Entwickelungsgang des Einzelnen, in welcher das Gefühl fehlte, in welcher es nicht die Hauptrolle für das innere religiöse Leben spielte. Von dem ersten schüchtern tastenden Erwachen des religiösen Bewusstseins bis zu seiner vollendetsten Entfaltung und Durchbildung ist das Gefühl der innerlich maassgebende Faktor; in der Beschaffenheit des religiösen Gefühls bekundet sich am unmittelbarsten für das Bewusstsein die Beschaffenheit des religiösen Bedürfnisses und darum ist das Gefühl das Bestimmende sowohl für die Beschaffenheit der vorstellungsmässigen Voraussetzungen des religiösen Verhältnisses als für diejenige seiner praktischen sittlichen Folgen. Das Gefühl erscheint somit als die religiöse Grundfunktion, aus welcher einerseits die religiöse Vorstellungsthätigkeit und andrerseits die religiöse Willensthätigkeit ausstrahlt; setzt man aber eine bereits vorhandene religiöse Weltanschauung voraus, so erscheint das Gefühl als der empfängliche Spiegel, welcher die einfallenden Lichtstrahlen der religiösen Vorstellung aufnimmt, verarbeitet und umbiegt, so dass sie in bestimmter Richtung als Strahlen der religiösen Willensthätigkeit wieder hinausgeworfen werden.

Hierbei läuft allerdings der psychologische Irrthum mit unter, dass das Gefühl, die begleitende zuständliche Erscheinung oder die passive Bewusstseinsresonanz der unbewussten psychischen Processe, für den erzeugenden Grund der Produkte der letzteren gehalten wird; indessen diese Verwechselung erscheint zunächst unwesentlich, insofern

das bekannte Symptom die unbekannte tiefere Ursache für den Gedanken vertreten kann. Diese Verwechselung wird erst dann bedenklich, wenn das Gefühl für sich allein als die das religiöse Erscheinungsgebiet erschöpfende religiöse Funktion angesehen und Vorstellung und Wille als ein accidentieller Appendix des Gefühls bei Seite geschoben oder in dieses hineingepfropft werden, welcher eben wegen der Selbstverständlichkeit seiner Zugehörigkeit zum Gefühl keiner besonderen Erwähnung mehr bedürfe. Sobald das Gefühl für sich, ohne Rücksichten auf seinen untrennbaren Zusammenhang mit Vorstellung und Wille und auf seine Wechselbeziehung zu diesen, als die religiöse Funktion schlechtweg hingestellt wird, wird dadurch die Kritik zur Klarlegung dieser Einseitigkeit und der aus ihr unvermeidlich entspringenden Gefahren heraus gefordert. Das Gefühl ist ja grade nur darum im Stande, einen bestimmten Vorstellungskreis aus sich heraus zu projiciren und sich in eine bestimmte Art von Willensbethätigung zu entäussern, weil es selbst unbewussterweise ein Produkt von unbewusster Vorstellungs- und Willensthätigkeit ist; wird dies verkannt und die passive Zuständlichkeit der bewussten Begleiterscheinung jener genetischen unbewussten Processe für etwas Selbstständiges und Primäres angesehen, so wird auch verkannt, dass die Wechsel-Beziehungen des Gefühls zu den bewussten religiösen Vorstellungen und Willensrichtungen nur Folgeerscheinungen der unbewussten Genesis des Gefühls sind, und andrerseits wird die verschwommene Passivität des Gefühls als solchen auf den Thron erhoben, also die Religiosität ihrer präcisen Bestimmtheit und Energie beraubt.

Das Gefühl für sich allein genommen und in seiner Isolirung betrachtet ist weder wahr noch unwahr, weder gut noch schlecht; es ist eine einfache Thatsache des Seelenlebens, deren Thatsächlichkeit empirisch konstatirt wird. Wahr oder unwahr kann ein Gefühl nur genannt werden, insofern seine Existenz bedingt ist durch eine wahre oder unwahre Vorstellung, — gut oder schlecht nur, insofern eine gute oder schlechte Willensrichtung mit demselben unabtrennbar verknüpft ist; beides sind also erst mittelbar erworbene Prädikate des Gefühls, die lediglich an seinen wesentlichen Beziehungen zur Vorstellung und zum Willen haften und abgesehen von diesen Beziehungen jeden Sinn verlieren. Darin liegt schon ausgesprochen, dass die Qualifikation der Gefühle, ihre Werthbemessung hinsichtlich der Wahrheit und Güte unmöglich wird, wo das Gefühl in selbstständiger

Isolirung als religiöse Funktion aufgestellt wird; und doch kann erst eine solche Werthbemessung nach Wahrheit und Güte eine Sonderung und Ausscheidung der zur Religion gehörigen Gefühle aus der breiten Masse der irreligiösen und antireligiösen Gefühle ermöglichen. Denn das wird man doch nicht vertheidigen können, dass jedes Gefühl, auch das gemeinste und niedrigste, bloss darum, weil es Gefühl sei, auch schon religiöse Funktion sei, und doch bietet der einseitige Gefühlsstandpunkt, welcher die Maasstäbe für die Qualifikation der Gefühle beseitigt, kaum einen Ausweg vor dieser extremen Folgerung. Wer darauf hinweist, dass das Gefühl in sich selbst seinen eigenen Maassstab trage, der sagt damit zwar etwas psychologisch ganz richtiges, aber er vergisst, dass man nur darum bei edlen, erhabenen und reinen Gefühlen ein begleitendes Gefühl ihres Werthes, bei gemeinen niedrigen und unlauteren Gefühlen ein begleitendes Gefühl ihres Unwerthes haben kann, weil die Gefühle in abgekürzter Gestalt den Niederschlag der ganzen vom Individuum in sich aufgenommenen und assimilirten Gedankenwelt sammt allen darin vorkommenden Vorstellungen über Werth und Unwerth in sich aufgenommen haben, dass man also auf den Vorstellungsinhalt dieser Gedankenwelt näher eingehen muss, um explicite, klar und deutlich zu erkennen, was das Gefühl implicite, dumpf und unbestimmt in sich trägt.

Wenn Schleiermacher in den ersten beiden Auflagen seiner »Reden über die Religion« neben dem Gefühl noch die Anschauung als religiöse Funktion festgehalten hatte, freilich ohne die Beziehung beider zu einander zu bestimmen, so beschränkte er sich später auf die Aufstellung des Gefühls als religiöser Funktion, indem er die Anschauung, d. h. die primitivste Form der Vorstellung, unvermerkt in das Gefühl mit hineinstopfte. Durch solche Zusammenfassung verschiedener Funktionen unter dem Namen von einer derselben wird natürlich das Problem ihrer Wechselbeziehungen nicht gelöst, sondern in unwissenschaftlicher Weise verschleiert; giebt man aber einmal diese Häufung disparater Dinge unter einem Namen zu, so gewinnt allerdings der Gefühlsstandpunkt das Recht, von der Wahrheit oder Unwahrheit der Gefühle zu reden, insofern sie wahre oder unwahre Vorstellungen zum Inhalt haben. Aber ganz verkehrt ist es dann, jedes Gefühl schon darum, weil es Gefühl ist, für wahr zu erklären, d. h. jede Vorstellung für wahr auszugeben, insofern sie als integrirender Bestandtheil eines Gefühls aufzutreten scheint; einer solchen

Schleiermacherschen Ueberspannung gegenüber ist die Hegelsche Kritik*) im vollen Recht, welche darauf hinweist, dass das Gefühl ebenso das Gemeinste und Schlechteste wie das Edelste und Beste zum Inhalt haben könne, und dass die dumpfe Unklarheit eines noch nicht einmal zu vorstellungsmässiger Selbstständigkeit hinausprojicirten intuitiven Gefühlsinhaltes unmöglich den Anspruch erheben könne, die höheren, durchgebildeten und abgeklärten Formen der Vorstellungssphäre in Betreff ihres Wahrheitsgehaltes zu meistern. Wenn alle Gefühle und aller Gefühlsinhalt als solche wahr sind, dann ist es ebenso unmöglich, die religiösen Gefühle aus der Masse der übrigen auszusondern, als wenn das Prädikat der Wahrheit auf das Gefühl gar keine Anwendung findet; darum ist auch Schleiermacher kaum im Stande, der Klippe auszuweichen, dass jedes Gefühl als solches *eo ipso* religiöse Funktion sei.

Wie wahr es auch sein mag, dass das religiöse Gefühl den innersten Kern des religiösen Lebens bilde, so ist doch ein wahrhaft religiöses Gefühl nur dasjenige, welches durch religiöse Vorstellungen von objektivem (wenn auch nur relativem) Wahrheitswerth angeregt wird. Die Religion kann nicht bestehen ohne religiöse Weltanschauung und diese nicht ohne die Ueberzeugung von ihrer transcendentalen Wahrheit; durch ihren Gehalt an religiöser Weltanschauung ist darum allezeit die Religion für den Kreis ihrer Gläubigen der Inbegriff der objektiven Wahrheit, wenigstens soweit dieselbe für den Menschen von praktischer Wichtigkeit ist. Wo die religiöse Weltanschauung mit der theoretischen noch nicht in Konflikt gekommen, oder bereits wieder zur Harmonie gelangt ist, da enthält die Religion denjenigen Ausschnitt der theoretischen Wahrheit, welcher für den Menschen praktische Bedeutung besitzt; wo ein ungelöster Konflikt zwischen beiden besteht, da pflegt sich doch die Masse des Volkes, welches die Wahrheit der theoretischen Weltanschauung selten zu prüfen im Stande ist, an die ihm wichtigere Wahrheit der religiösen Weltanschauung zu halten, wenigstens so lange, als die bestimmte Religion noch ungebrochene Lebenskraft besitzt. So wenig eine Religion, welche intellektualistisch zu religiöser Weltanschauung vertrocknet, auf die Dauer im Stande ist, das religiöse Leben zu erhalten und zu fördern, ebensowenig ist eine Religion, welche einseitig das innere

*) Hegels s. Werke Bd. XI. S. 121—134.

Gefühlsleben betont, im Stande, dem Volke die Wahrheit zu bieten, welche es mit Recht von seiner Religion verlangt.

Um zum Inbegriff der Wahrheit zu werden, müssen die vorstellungsmässigen Voraussetzungen der religiösen Gefühle aus der dumpfen unklaren Befangenheit im Gefühl herausgehoben, auf einander bezogen und in systematischen Zusammenhang gebracht, mit einem Wort zur religiösen Weltanschauung entwickelt und durchgebildet werden; erst in dieser abgeklärten Ausgestaltung vermögen sie dasjenige Maximum von religiöser Motivationskraft zu entfalten, dessen sie überhaupt fähig sind. Wie eine Vorstellung erst dadurch zur religiösen Vorstellung wird, dass sie sich als motivationskräftig zur Erregung eines religiösen Gefühls erweist, so wird ein Gefühl nur dadurch zum religiösen Gefühl, dass es sich auf eine Vorstellung von bestimmtem Inhalt bezieht, nämlich auf eine solche, welche geeignet ist, Objekt eines religiösen Verhältnisses zu werden, oder welche doch zum Objekt eines religiösen Verhältnisses in engster Beziehung steht. Nur durch feste und klare Beziehungen des Gefühls auf deutliche und bestimmte religiöse Vorstellungen wird dasselbe davor geschützt, dass die ihm psychologisch anhaftende Unbestimmtheit seines eigenthümlichen Anschauungs- und Vorstellungsgehaltes zu völlig haltloser Verschwommenheit fortschreitet, wenn immer nur Gefühle auf Gefühle bezogen werden und ein Gefühl das andere ablöst.

Lospräparirt von dem sicheren Boden einer bestimmten religiösen Weltanschauung verdämmert das religiöse Gefühlsleben in träumerische Nebelhaftigkeit, und seine Gestalt zerfliesst, wie die Phantasiegestalten des sturmgepeitschten Wolkenhimmels rastlos in einander übergehen. Wie die Phantasie verschiedener Beschauer in derselben Wolke bald einen Sarg, bald einen Walfisch, bald einen Berg, bald einen Altar u. s. w. sieht, so auch deutet die Phantasie verschiedener Menschen den unbestimmten Anschauungsgehalt desselben religiösen Gefühls ganz verschieden; wer unter Abstraktion von der religiösen Weltanschauung die Religion auf das Gefühl beschränken will, der schraubt damit das religiöse Bewusstsein auf jenen urwüchsigen Standpunkt zurück, auf welchem es sich befand, bevor aus der Mannigfaltigkeit phantastischer Deutungen durch die vereinte Selektionsarbeit Aller feste Vorstellungen erarbeitet wurden. Wer aber das nicht will, der liest aus seinem Gefühl, wie er es durch die Vererbung von religiös-entwickelten Eltern überkommen und durch religiöse Erziehung

ausgebildet hat, alles dasjenige von religiösem Vorstellungsgehalt heraus, was ihm nach der Gestalt seines persönlichen religiösen Bedürfnisses und seiner theoretischen Bildung zur Konstituirung einer religiösen Weltanschauung erforderlich scheint. Hiermit thut er aber weiter nichts, als dass er den phylogenetischen Entwickelungsgang der Religion überspringt und sich mit dem Ergebniss seines individuellen ontogenetischen Entwickelungsganges begnügt.

Dies wäre nun insofern erträglich, als jeder ontogenetische Entwickelungsgang eine abgekürzte Rekapitulation des phylogenetischen Entwickelungsganges seiner direkten Ahnenreihe darstellt; bedenklich aber wird dieses Verfahren darum, weil jede solche individuelle Rekapitulation keine rein objektive, sondern eine subjektiv gefärbte ist. Es wird also einerseits von den sich darbietenden Hilfsmitteln zur Fixirung einer objektiv wahren religiösen Weltanschauung kein Gebrauch gemacht, andrerseits aber auch nicht auf die Aufstellung einer solchen verzichtet, sondern diese lediglich aus dem dunkeln und getrübten Brunnen der individuellen Subjektivität des Gefühls herausgepumpt und dessen ungeachtet der Anspruch auf objektive Wahrheit des so zu Tage Geförderten aufrecht erhalten. Dagegen ist entschieden Protest einzulegen und daran zu erinnern, dass das Gefühl recht eigentlich die Sphäre der zufälligen Besonderheit, der individuell abgeschlossenen Partikularität ist, dass, wie Hegel sagt,*) mit dem Appelliren an das eigene Gefühl die Gemeinschaft unter uns abgerissen ist. Auf dem Boden des Gedankens gilt die Vernunft, welche das uns allen Gemeinsame ist, gelten die vernünftigen Gründe als Mittel zur Beseitigung von Meinungsverschiedenheiten; wer sich dagegen auf sein Gefühl beruft, thut es gewöhnlich, weil ihm die Gründe ausgegangen sind, und schneidet damit die Möglichkeit gemeinsamer Verständigung ab. So lange die Religion das Streben nach Gemeinschaft der Gläubigen festhält, so lange muss sie auch an einer objektiven gemeinsamen Basis festhalten, d. h. an einer objektiv wahren religiösen Weltanschauung; sie darf dem Gefühl wohl den Spielraum zur Entfaltung inviduellen religiösen Lebens gönnen, aber nicht ein Princip gutheissen, welches den gesammten Raum der Religion als Spielraum der subjektiven Gefühlswillkür in Anspruch nimmt, anstatt

*) S. Werke XI. S. 127 und 133.

sich dem objektiven Regulator des vernünftigen Denkens unterzuordnen. —

Das verselbstständigte religiöse Gefühl kann sich in dreifacher Richtung entfalten, in sinnlicher, ästhetischer und mystischer. — Die nächstliegende Gestaltung des religiösen Gefühls ist offenbar die sinnliche, schon deshalb, weil die Sinnlichkeit dem geistig ungebildeten Menschen nicht fehlt und auch im gebildeten nur zu oft dominirt. Dass das religiöse Gefühl in der Naturreligion noch stark sinnlich gefärbt, wo nicht ganz und gar sinnlich ist, bedarf keines Beweises, aber auch in den supranaturalistischen Religionen spielt die Sinnlichkeit eine bedeutende Rolle. Soweit das religiöse Verhältniss auf eudämonistischer Basis steht und selbst in der Volksauffassung höherer Religionen stehen geblieben ist, liegt der sinnliche Charakter des religiösen Gefühls auf der Hand; das Gefühl hat nämlich in diesem Falle grade insoweit einen sinnlichen Inhalt, als die eudämonistischen Wünsche des Menschen, zu deren Erfüllung ihm die Gottheit behilflich sein soll, selbst noch sinnlicher Natur sind, und wer könnte zweifeln, dass dies auch heute noch bei der Mehrzahl aller Frommen in ganz überwiegendem Maasse der Fall ist.

Aber auch in formeller Hinsicht und ganz abgesehen von dem sinnlich eudämonistischen Rest im religiösen Verhältniss kann man sagen, dass alle, auch die im engeren Sinne geistigen Gefühle eine sinnliche Beimischung haben, welche mit dem Erregungsgrad des Gefühls wächst. Die erhabenen Schauer der Andacht, die herzzermalmende Zerknirschung der Reue, das mitleidende Versenken in das Martyrium eines sterbenden Gottes, die zerschmelzende Seligkeit in dem Durchbruch der erlösenden Gnade, die himmelhoch jauchzende Verzückung im Genuss der Versöhnung, die höchsten Liebeswonnen im Bewusstsein des Besitzes der Liebe des geliebten Gottes — das alles sind Gefühle, die ohne sinnliche Beimischung gar nicht denkbar sind, und in welchen die begleitenden sinnlichen Empfindungen einen ganz wesentlichen und unabtrennbaren Bestandtheil des Gefühls bilden. Bleibt der geistige Gehalt des Gefühls von dieser Beimischung ungeschädigt, so ist gegen dieselbe auch gar nichts einzuwenden, da wir als geistig-sinnliche Wesen unsere natürliche Sinnlichkeit ebenso wenig abstreifen können, als wir uns derselben zu schämen haben. Aber woher soll das Gefühl die Mittel nehmen, um den geistigen und den sinnlichen Faktor in seinem Inhalt zu unter-

scheiden, den geistigen Gehalt zu schützen und vor Ueberwucherung durch den sinnlichen zu wahren? Dazu müsste das Gefühl selbst Intellekt besitzen, oder den Intellekt ersetzen können.

Das Gefühl hält sich im Gegentheil an die Erfahrung, dass der sinnliche Faktor mit dem Erregungsgrade des Gefühls steigt, dass also das religiöse Gefühl relativ um so sinnlicher wird, je kräftiger und mächtiger es sich entfaltet; wie nahe liegt da nicht die Umkehrung, dass man die grössere Kräftigkeit des religiösen Gefühls zu befördern sucht durch Pflege und Stärkung seines sinnlichen Bestandtheils? Die Geschichte lehrt, dass eine einseitig das Gefühl betonende Religiosität immer auf diesen Abweg gerathen ist. Ich erinnere hier nur an die Verwandtschaft zwischem religiösem Mitleid und Grausamkeitswollust, so wie zwischen religiöser Liebe und Geschlechtsliebe; wie erstere sich in der pietistischen Schwelgerei in Christi Blut und Wunden oder in den dionysischen Orgien der Mänaden kundgiebt, so die letztere in dem Bestreben der Frommen, wo möglich ein Wesen entgegengesetzten Geschlechts zum Objekt des religiösen Liebesverhältnisses zu gewinnen (Madonnenkultus der Ritter und Mönche, Himmelsbräutigam der Nonnen). Solche Extreme werden mit Recht als pathologische Verirrungen des religiösen Gefühls gebrandmarkt; aber es kommt eben darauf an, zu erkennen, dass das isolirte religiöse Gefühl in sich selbst keinen Regulator besitzt, um sich vor Ausschreitungen zu schützen, zu welchen es die Tendenz unzweifelhaft in seiner eigenen Natur trägt. Auch wo es gelingt, sich vor Extremen der Versinnlichung zu hüten, wird es doch kaum zu vermeiden sein, dass in der Gefühlsreligion den sinnlichen Beimischungen stark erregter Gefühle ein Werth beigelegt und eine Pflege gewidmet wird, die ihnen aus dem Gesichtspunkt einer geistigen Religion nicht gebühren. —

Die zweite Gestalt, welche das religiöse Gefühl annimmt, ist das ästhetische Gefühl; auf dieses passen die Vorwürfe nicht mehr, welche man gegen das sinnliche religiöse Gefühl richten kann und muss, denn dasselbe ist in einem Maasse vergeistigt, welches der Sinnlichkeit in der ästhetischen Anschauung und Empfindung nur einen Spielraum von mässiger Weite gestattet. Wenn sich sinnliche Gefühle im engeren Sinne mit ästhetischen mischen, so bleiben doch die letzteren derart im Uebergewicht, dass sie die ersteren selbst in eine höhere und geistigere Sphäre hinaufheben; so z. B. wenn in einem katholischen Dome die kühle und doch schwüle Luft, der sinnbenebelnde Weihrauch-

duft, das dämmerige, durch bunte Fenster in allen Farben gebrochene Halbdunkel, die Erhabenheit der unermesslich aufstrebenden Pfeiler und Gewölbe, die gedämpfte Musikbegleitung und die Heiligkeit der Handlung zusammenwirken, um süsse andächtige Schauer in den Frommen hervorzurufen, so wird doch das Ensemble der darin mitklingenden sinnlichen Gefühle schon durch das ästhetische Gefühl der Erhabenheit derart geadelt und gehoben, dass sie das religiöse Gefühl nicht mehr mit Herabziehung in die sinnliche Sphäre bedrohen.

Die ästhetischen religiösen Gefühle erschliessen überhaupt erst die Sphäre des religiösen Gefühls für viele Menschen, welche weder durch die Gewohnheit der Erziehung in dieselbe eingeführt sind, noch von intellektueller Seite her in dieselbe einzudringen vermochten; sie dienen als ein propädeutisches Hilfsmittel zur religiösen Propaganda. Es ist bekannt, wie sehr der Gemeindegesang zur Ausbreitung der Reformation beigetragen hat und wie sehr die neueren Uebertritte zum Katholicismus von dem ästhetisch überlegenen Eindruck des katholischen Kultus über den protestantischen mitbedingt sind. Aber auch solche Personen, welche der Religion bereits gewonnen sind, haben doch nöthig, ihr religiöses Gefühlsleben zu üben, um es zu stärken, durch Gewöhnung zu befestigen und durch Ausbildung zu verfeinern; es kommt darauf an, die Reaktionsempfindlichkeit des religiösen Gefühls auf religiöse Vorstellungen zu steigern, damit dasselbe schon auf schwächere Motive anspricht und auf stärkere Motive desto stärker reagirt. Die Feinheit in der Durchbildung des religiösen Gefühls besteht wesentlich darin, dass bei gemischten Vorstellungen das Gefühl nicht nur auf die stärker motivirenden, sondern auch auf die schwächer motivirenden unter denselben reagirt und dadurch ein Gefühlsensemble von komplicirterer Mischung entsteht, in welcher die stärkeren Grundtöne von leiser mitklingenden Obertönen begleitet sind; auf diese Weise ergiebt sich die Mannigfaltigkeit der Klangfarben und der individuellen Nuancirungen im religiösen Gefühl, auf welchen zugleich die specifische Eigenart und persönlich gefärbte Lebendigkeit der Religiosität beruht. Dies alles aber verlangt eine besondere Pflege des religiösen Gefühls zum Zweck seiner Uebung und Durchbildung, und nichts scheint geeigneter für diese Pflege, namentlich nach Seiten der Verfeinerung, als die ästhetische Kultivirung der Religion.

Deshalb ist der Werth des ästhetischen religiösen Gefühls keines-

wegs gering anzuschlagen. Namentlich in solchen Zeiten, wo durch ungelöste Konflikte zwischen religiöser und theoretischer Weltanschauung die gebildeten Bestandtheile der Gesellschaft sich von einer intellektuellen Behandlung der Religion abgestossen fühlen, ist das ästhetische religiöse Gefühl ganz geeignet, den vorläufig nicht zu beseitigenden Konflikt wenigstens zu verschleiern; das religiöse Gefühl findet auf dem ästhetischen Gebiet gleichsam einen neutralen Boden, wo es die Widersprüche, die in der intellektuellen Behandlung der Religion in grelle Beleuchtung treten, mit dem *clair obscur* seiner Unbestimmtheit verdunkeln und dem religiösen Bedürfniss in glücklicher Vergessenheit der intellektuellen Aporien zeitweilige Anerkennung und Befriedigung gewähren darf. Darum ist es charakteristisch für die Zeiten des unaufhaltsamen Verfalls einer bestimmten Religion, dass die religiöse Kunstübung und Kunstpflege in ihnen blüht wie unter keinen andern Verhältnissen, während das schöpferische Vermögen zur Hervorbringung religiöser Kunstwerke von schlichter Grösse und wahrhafter Tiefe mit der ungetrübten Zuversicht und unerschütterten Kraft des Glaubens erloschen ist. Niemals ist z. B. die klassische Kirchenmusik eifriger und hingebender gepflegt worden, als es heut in unsrer unkirchlichen Zeit und zwar grade von den unkirchlichen, vom Unglauben durchdrungenen Ständen geschieht.

Für den oberflächlichen Beobachter liegt darin ein Widerspruch, während dem tiefer eindringenden Blick sich der nothwendige Zusammenhang enthüllt; das religiöse Bedürfniss bekundet beim Verfall der herrschenden Religion grade dadurch seine Lebendigkeit, dass es sich in Ermangelung einer mit dem theoretischen Zeitbewusstsein verträglichen religiösen Weltanschauung in das romantische Nebelreich flüchtet und im ästhetischen Gefühl seine Befriedigung sucht. Die Vertreter der Religion haben also ebenso Recht, diese Thatsache zum Beweise für die Unverwüstlichkeit des religiösen Gefühls anzuführen, als sie irre gehen, wenn sie durch dieselbe ihre Behauptung einer noch ungebrochenen Lebenskraft und Lebensfähigkeit der betreffenden bestimmten Religion stützen zu können glauben.

Ein solcher Antagonismus zwischen unmittelbarer Glaubenskraft und ästhetischer Kultivirung religiöser Gefühle giebt immerhin zu denken, ob es nicht doch mit dem ästhetischen religiösen Gefühl seine Bedenken habe, wenn dieselben auch auf anderer Seite liegen als beim sinnlichen religiösen Gefühl. Es zeugt gewiss nur von über-

schüssiger Energie religiöser Lebenskraft, wenn dieselbe schöpferisch in Produktionen der religiösen Kunst hinausströmt; aber es zeugt von von einem Versiegen der naturgemässen realen Quellen zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, wenn das letztere sich in die impotente reproduktive Pflege der religiösen Kunst flüchtet. Es zeugt von einem Fortschritt, einer Vertiefung der Einkehr bei sich selbst, wenn eine wesentlich ästhetische Weltanschauung (wie z. B. die der Romantiker) den Uebergang von der Kunst zur Religion, die Steigerung des ästhetischen zum religiösen Gefühls in irgendwelcher Gestalt anstrebt*); aber es zeugt von einem Erlahmen und Erschlaffen, kurz von Verfall, wenn die Religion sich zum ästhetischen religiösen Gefühl herabschraubt, oder gar in religiöse Kunstübung verflüchtigt.

Die Religion ist Leben, die Kunst ist Abbild des Lebens; die Religion giebt und fordet lebendige Wirklichkeit, die Kunst bietet an Stelle der Wirklichkeit den «ästhetischen Schein». Die religiöse Anschauung setzt nothwendig ihre eigene transcendentale Wahrheit, d. h. die transcendente Realität ihres Objektes voraus; die ästhetische Anschauung hat es nur mit dem hypothetischen Bilde einer möglichen Wirklichkeit zu thun und ihre realistische Wahrheit beruht nur darin, dass die Phantasievorstellung den Bedingungen der Wirklichkeit konform sei. Das religiöse Gefühl ist demnach ein durch wahre Vorstellungen motivirtes und darum reales Gefühl, das ästhetische Gefühl ist hingegen ein durch den idealen Schein einer bloss möglichen Wirklichkeit motivirtes und darum rein ideales Gefühl. Im religiösen Gefühl lebt und webt der Mensch als in einer Realität gleich den übrigen realen Momenten des menschlichen Gefühlslebens; im ästhetischen Gefühl hingegen spielt er mit dem idealen Bilde (der Anempfindung) derjenigen idealen Gefühle, welche er voraussichtlich haben würde, wenn die Schein-Objekte der ästhetischen Anschauung ihm als reale Objekte einer wahren Anschauung gegenübertreten würden. Darum ist die Religion ein ernstes Leben in den realsten Gefühlen, der Kunstgenuss ein heiteres Spiel mit idealen Gefühls-

---

*) So z. B. die katholisirende Tendenz der romantischen Dichter, die Schlusswendung der romantischen Philosophen theils zum Christenthume (wie Fichte, Schelling und Hegel), theils zur indischen Religion (wie Schopenhauer) und endlich die der romantischen Musiker theils zum katholisirenden Oratorium (wie Liszt), theils zur religiösen Tragik des germanischen Heidenthums (wie R. Wagner).

bildern, relativ heiter auch da, wo die ernstesten Gefühle im ästhetischen Schein wiedergespiegelt werden.

Aus diesen Unterschieden ergiebt sich zunächst nur, dass das ästhetische religiöse Gefühl kein wahres und ernstes religiöses Gefühl ist, dass es das letztere durch Erziehung der religiösen Gefühlsanlagen wohl propädeutisch unterstützen, aber niemals ersetzen kann. Die ästhetischen religiösen Gefühle haben ihren selbstständigen Werth neben den eigentlichen religiösen Gefühlen und verdienen die ihnen gewidmete Pflege sowohl um ihrer selbst willen (als Gipfelpunkt der ästhetischen Gefühle überhaupt) wie auch wegen ihres propädeutischen Werthes für die Religion; aber wenn sie gepflegt werden mit dem Anspruch, das religiöse Leben als solches zu ersetzen oder seine höchste und verfeinertste Gestalt darzustellen, dann zeugt dies von einer Begriffsverwechselung, welche für die Religion unheilvoll werden muss. Das Spiel mit ästhetisch anempfundenen religiösen Gefühlen kann nämlich einen mittelbaren religiösen Werth grade nur in soweit haben, als es den Menschen dazu vorbereitet, in seinem religiösen Leben diese Gefühle um so ernster, tiefer und feiner zu produciren; d. h. sein religiöser Werth hängt davon ab, dass der betreffende Mensch wirklich noch ein ernstes religiöses Leben besitzt, und dies hängt wieder davon ab, dass die religiösen Vorstellungen, auf deren ästhetischen Schein er mit religiöser Anempfindung reagiren gelernt hat, ihm zu andrer Zeit mit der Glaubenskraft transcendentaler Wahrheit entgegentreten. Wo dagegen die Menschen sich deshalb in das auf ästhetischen Schein gebaute Spiel mit religiösen Anempfindungen flüchten, weil ihnen der Glaube an die transcendentale Wahrheit der religiösen Vorstellungen abhanden gekommen ist, da hört diese Möglichkeit auf, und mit ihr entschwindet auch der propädeutische religiöse Werth der ästhetischen religiösen Gefühle, wenigstens für die lebende Generation. Wo ein religiöses Leben zwar noch nicht ganz aufgehört hat, aber doch durch den erschütterten Glauben bereits gelitten hat, da wird die Gewöhnung an die Verwechselung von religiösem Ernst und ästhetischem Spiel nothwendig dahin drängen, auch den noch verbliebenen Rest religiösen Ernstes in ein Spiel mit ästhetischen Anempfindungen aufzulösen; der ästhetische Schein wird alsdann dazu gemissbraucht, die mangelnde Glaubenswahrheit zu ersetzen, die aus äusseren Gründen etwa fortgesetzte Betheiligung am religiösen Gemeindeleben mit dem Schleier jener Verwechselung zu umhüllen

und dem zur theatralischen Komödie herabgesunkenen religiösen Leben den Vorwurf der Heuchelei zu ersparen, den es nach Aufdeckung jener Verwechselung verdienen würde.

Wenn man sonst bei dem ästhetischen Schein von der ästhetischen «Wahrheit» spricht, so meint man, wie oben bemerkt, die Konformität desselben mit den Bedingungen der Wirklichkeit, welche eine Möglichkeit desselben im transcendentalen Sinne einschliesst. Bei der ästhetischen Anschauung auf dem Gebiete der religiösen Kunst ist man hingegen nicht mehr in der Lage, die ästhetische «Wahrheit» auf eine — wenn auch nur mögliche — transcendente Realität zu beziehen, sondern man hat sich mit einer phänomenologischen Realität zu begnügen. Wenn ich die Statue eines sterbenden Fechters betrachte, so sehe ich deren Wahrheit darin, dass ein Fechter im Sterben wirklich diese Stellung und diesen Ausdruck annehmen könnte, wenn auch noch niemals ein wirklicher Fechter ihn bisher genau so angenommen hat; es besteht hier eine Uebereinstimmung mit den Bedingungen der transcendenten Realität, d. h. des Fechtens und Fallens wirklicher lebender Menschen. Wenn ich dagegen die Statue des olympischen Zeus betrachte, so kann die ästhetische Wahrheit derselben nicht mehr darin gesucht werden, dass der Himmels- und Gewitter-Gott als transcendente Realität so aussehen könnte, obzwar er vielleicht nicht genau so aussehen mag; sondern die Wahrheit des Kunstwerkes besteht nur noch darin, dass es die typische ideale Darstellung der religiösen Anschauungen und Vorstellungen ist, welche das Hellenenvolk zur Zeit des Phidias sich thatsächlich von dem Aussehen des Himmels- und Gewittergottes gemacht hat. Ebenso besteht die Wahrheit eines Christusbildes, eines Madonnenbildes, oder einer Bachschen Kirchenmusik nicht darin, dass Christus als lebender oder auferstandener Jesus wirklich so ausgesehen hat, dass seine Mutter diese Züge und diesen Ausdruck getragen hat, oder dass etwa die Engel im Himmel vor Gott ihre Kantaten nach dieser Partitur exekutiren, sondern darin, dass diese Bilder und Gesänge den treuen Ausdruck des thatsächlichen Inhalts des religiösen Gemeindebewusstseins einer bestimmten katholischen oder evangelischen Epoche bilden.

Die historische Fakticität völkerpsychologischer Bewusstseinsphänomene ist die Sphäre der Wirklichkeit, nach welcher die «Wahrheit» religiöser Kunstwerke sich bemisst, und grade unsere Zeit

historischen Verständnisses und Anempfindens ist so bereit, sich mit dieser phänomenologischen Wahrheit in der ästhetischen religiösen Anschauung zu begnügen, dass die transcendentale ästhetische Wahrheit im Sinne einer realistischen Kunst dabei gar nicht mehr in Betracht kommt. Man kultivirt die christliche Kunst vergangener Zeiten grade darum jetzt mit ebenso viel und noch grösserem Eifer wie die heidnische, weil man objektiv und historisch genug denken gelernt hat, um an dem Mangel transcendentaler Wahrheit keinen Anstoss mehr zu nehmen und sich mit liebevollem Verständniss in religiöse Gefühle früherer Epochen ästhetisch anempfindend zu versenken. Weit entfernt, ein positives Verhältniss zu dem religiösen Inhalt der christlichen Kunst zu bekunden, beweist die eifrige und genussreiche Pflege derselben von Seiten der heutigen Gebildeten vielmehr eine so grosse Entfremdung und Ferne von diesem lebendigen religiösen Gehalt, dass jede Neigung zur Opposition gegen die sich an ihn heftende Kunst bereits geschwunden ist und einer objektiven historisch-ästhetischen Würdigung Raum gegeben hat. Wer Heiligenbilder seiner eigenen Kirche nur mit denselben religiös-ästhetischen Empfindungen betrachtet wie heidnische Götterstatuen, wer heute ein Bachsches oder Händelsches Oratorium und morgen die Wagnersche Götterdämmerung mit der gleichen Andacht hört, der muss eben daran sich klar werden, dass das ästhetische religiöse Gefühl nichts weiter als ein Spiel mit ästhetischen Anempfindungen ist, wie sie durch den ästhetischen Schein hervorgerufen werden, aber nicht mehr ein ernstes religiöses Leben, das ohne den Glauben an die transcendentale Wahrheit der es motivirenden Anschauungen unmöglich ist.

Hieraus lässt sich nun der Schluss ziehen, dass man zwar die selbstständige Pflege der religiösen Kunst zu beschränken von Seiten der Religion keine Ursache hat, vielmehr dieselbe als ein schätzbares Surrogat der zeitweilig abhanden gekommenen Bedingungen zu wahrem religiösem Leben und als propädeutisches Hilfsmittel des vorhandenen religiösen Lebens unterstützen darf und muss, dass man hingegen sich hüten soll, die Verwechselung von ernstem Leben in religiösen Gefühlen und ästhetischem Spiel mit religiösen Gefühlen zu unterstützen. Diese Verwechselung hat vielmehr der wahre Freund der Religion theoretisch wie praktisch zu bekämpfen; die praktische Bekämpfung wird vornehmlich darin zu suchen sein, dass man die

Mischung ernster religiöser und ästhetisch-religiöser Gefühle vermeidet, d. h. beim Gottesdienst nur auf die Erregung ernster religiöser Gefühle abzielt. Mit anderen Worten: die selbstständige Pflege der religiösen Kunst ist zwar zu unterstützen, aber die religiöse Kunstpflege im Gottesdienst unbedingt zu verwerfen. Ihren Dienst als Lockvogel für die Religion kann und soll die religiöse Kunst ausserhalb des Gottesdienstes erfüllen; diejenigen, für welche sie diesen Zweck noch nicht draussen erfüllt hat, mögen lieber dem Gottesdienst fern bleiben, als dass sie durch religiöse Kunstgenüsse in denselben hineingelockt werden.

Nicht auf die Theilung und Zerstreuung der Aufmerksamkeit, nicht auf die Annäherung der ästhetischen an die sinnlichen Gefühle lege ich das Hauptgewicht als Gründe der Bekämpfung, obwohl ja beides auch Berücksichtigung verdient; sondern die Unmöglichkeit, vor der Verwechselung ernster und ästhetischer Gefühle zu schützen, und die aus dieser Verwechselung folgende Gefahr der Auflösung des religiösen Ernstes in ein ästhetisches Spiel mit religiösen Anempfindungen ohne religiöse Wahrheit, — das ist es, was mir gegen alle religiöse Kunstübung beim Gottesdienst zu sprechen scheint. Die Geschichte bestätigt meine Ansicht insofern, als in allen Religionen die eifrigsten Parteien und Richtungen gegen die Verquickung von Kultus und religiöser Kunst aufgetreten sind, und immer nur die Konnivenz einer opportunistischen Geistlichkeit gegen die Hör- und Schaulust des unreifen und halbwarmen Volkes für die Einführung oder den Fortbestand einer solchen Verquickung entschied. Wenn früher der religiöse Eifer das Kind mit dem Bade auszuschütten pflegte und durch Bekämpfung der religiösen Kunst schlechtweg leicht zur unkünstlerischen Barbarei entartete, so vermeidet der hier entwickelte Standpunkt solches unkluge Uebermaass und trägt dem Werthe der religiösen Kunst durch die Forderung ihrer sorgsamen Pflege ausserhalb des Gottesdienstes (wenn auch zum Theil in denselben Räumen) volle Rechnung.

Die religiöse Kunstpflege und die durch sie angeregten ästhetisch-religiösen Gefühle werden ihren propädeutischen Zweck — zwar nicht im Sinne einer einzelnen geschichtlich überlieferten Religion, aber doch im Sinne der Religion überhaupt — um so besser erfüllen, je weitere Kreise der phänomenologischen Wirklichkeit sie durchdringen, und je mehr sie durch das Verständniss von der relativen Wahrheit

aller religiösen Weltanschauungen gehoben werden. Jede bestimmte Religion ist mehr oder minder einseitig, und ihre relative Wahrheit darum mehr oder minder ergänzungsbedürftig; wenn in intellektueller Hinsicht diese Ergänzung nur durch Verlassen und Ueberschreiten der bestimmten geschichtlichen Stufe in bestimmter Richtung erreichbar ist, so ist dieselbe in künstlerischer Hinsicht von unbeschränkter Vielseitigkeit, weil die Kunst ja nur mit ästhetischem Schein operirt. In diesem Sinne kann die plastische religiöse Gefühlsweise der Hellenen dazu dienen, die malerische des Christenthums zu ergänzen, ist die katholische Gefühlsweise eines Palestrina und Liszt ganz dazu angethan, die protestantische eines Händel und Bach zu vervollständigen, und die musikalisch restaurirte kosmotragische Gefühlsweise des germanischen Heidenthums in den Wagnerschen Musikdramen wohl geeignet, die individuelle Tragik der christlichen Erlösergestalt zu erweitern. Jede kulturgeschichtlich bedeutende Epoche der Religionsentwickelung, welche eine eigenartige religiöse Kunst aus sich herausgetrieben hat, liefert einen dankenswerthen und schätzbaren Beitrag zu dem Anschauungsvorrath der religiösen Kunstübung überhaupt; jede ist geeignet, eine bestimmte Seite des religiösen Gefühlslebens auf dem Wege der ästhetischen Anempfindung zu entfalten und zu verfeinern. Die religiöse Kunstübung kann darum gar nicht universalistisch genug betrieben werden; erst aus der gesammten religiösen Kunst aller Hauptentwickelungsepochen duftet uns jene Universalität des religiösen Empfindens entgegen, die, erhaben über jede einseitige bestimmte Religion, der höchsten, alle relative Wahrheit in sich umfassenden Stufe des religiösen Bewusstseins entspricht. —

Wenn das sinnliche und das ästhetische religiöse Gefühl als Beimengungen und ideale Nachbildungen des religiösen Gefühls erkannt sind, so muss das letztere in seine Tiefe steigen, um zu seiner wahren und eigentlichen Form zu gelangen; erst die dritte Gestalt des religiösen Gefühls, die mystische, erfüllt diesen Anspruch. Das mystische religiöse Gefühl ist in der That der letzte und tiefste Urgrund aller Religiosität, der lebendige Quell, aus dem alles echte religiöse Leben entspringt, der unversiegliche Born, an dem es sich immer von neuem erfrischt und ewig verjüngt. Das mystische religiöse Gefühl ist ebenso wenig sinnlich wie das ästhetische; aber es ist zugleich realer innerer Lebensprocess, nicht bloss ästhetische Nachempfindung und ideale Anempfindung, und es wetteifert an

innerer Wärme, Gluth und Lebendigkeit mit dem sinnlichen religiösen Gefühl. Jeder religiöse Genius hat nur aus seinem mystischen religiösen Gefühl die Freiheit und Kraft zur Erhebung über die von ihm vorgefundene Stufe des religiösen Bewusstseins geschöpft; nur die grössere Reinheit und Tiefe des mystischen religiösen Gefühls befähigt dazu, die Voraussetzungen der religiösen Weltanschauung zu vertiefen, d. h. einen Fortschritt in der relativen religiösen Wahrheit zu begründen. Das mystische religiöse Gefühl besitzt in sich selbst den festen Ankergrund, hat von selbst jene unerschütterliche religiöse Selbstgewissheit, welche die bloss reproduktive Religiosität von aussen her vergebens zu empfangen hofft. Das mystische religiöse Gefühl ist das eigentliche Schöpferische in der Religion wie das ästhetische Gefühl in der Kunst; oder wenigstens sind beide die primitivsten Bewusstseinsresonanzen, in denen das unbewusste schöpferische Vermögen in Religion und Kunst sich offenbart.

Hiermit schiene denn die Ansicht, dass die religiöse Funktion Gefühl sei, gerechtfertigt, insofern die bedenklichen Beimischungen des sinnlichen und ästhetischen Gefühls als solche durchschaut werden und das specifisch religiöse Gefühl auf das mystische beschränkt wird; aber eine nähere Betrachtung lässt auch die Mängel und Einseitigkeiten des mystischen religiösen Gefühls leicht erkennen.

Das mystische Gefühl ist das unbestimmteste, unklarste aller Gefühle; die Unsagbarkeit und Unaussprechlichkeit, welche letzten Endes jedem Gefühl beiwohnt, haftet keinem in dem Grade an wie dem mystischen. Wer sich in sein mystisches religiöses Gefühl versenkt, schaut gleichsam in einen nächtigen Abgrund hinab, in welchem er nichts zu erkennen und zu unterscheiden vermag; oder was dasselbe sagen will, er schaut wie in den allerfüllenden Glanz eines absoluten Lichtes, das seine Sehkraft blendet. Das mystische Gefühl ist sich bewusst, alle religiöse Wahrheit in sich zu beschliessen und täuscht sich darin nicht; aber es hat dieselbe lediglich als eine sein Gefühl afficirende, also an sich unbewusste und nur durch die Gefühlsaffektion mittelbar (d. h. als unbewusste Ursache einer bewussten Gefühlswirkung) zum Bewusstsein kommende. So ist das mystische Gefühl einerseits das reichste, denn es ist die Bewusstseinsresonanz der höchsten religiösen Wahrheit, andrerseits das ärmste, denn es hat die religiöse Wahrheit als solche nicht im Bewusstsein und ist deshalb für das Streben nach religiöser Erkenntniss zunächst schlechthin

leer. Es bietet allerdings dem religiösen Erkenntnissdrang die Handhabe, sich der religiösen Wahrheit zu bemächtigen, indem das mystische Gefühl analysirt wird und die vorstellungsmässigen Voraussetzungen desselben aufgestellt, d. h. seine unbewussten Ursachen in's Bewusstsein erhoben werden; aber dieser Process, der allen Irrthümern und Täuschungen des Erkennens unterworfen ist und mit dem Entwickelungsprocess des religiösen Bewusstseins der Menschheit zusammenfällt, liegt doch selbst ausserhalb des mystischen Gefühls, ist etwas zu demselben Hinzukommendes, durch welches seine Einseitigkeit ergänzt, seine Leerheit überwunden wird.

Gewährt das mystische religiöse Gefühl neben sich dem religiösen Erkenntnissdrang den ihm im religiösen Leben gebührenden Raum, ergänzt es sich selbst durch Annahme und Verwerthung der jeweiligen Ergebnisse des religiösen Erkenntnissprocesses, dann erkennt es eben damit schon seine eigene Einseitigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit an, verzichtet auf den Anspruch, mit sich als Gefühl die religiöse Funktion zu erschöpfen und nimmt den ihm im religiösen Bewusstsein wahrhaft gebührenden Platz ein. Aber die Vertreter einer einseitigen religiösen Gefühlstheorie wollen eben von solcher Einordnung nichts wissen und beharren auf der Behauptung, dass das Gefühl als solches die religiöse Funktion erschöpfe; dadurch aber wird die berechtigte Mystik des religiösen Lebens in eine unberechtigte Richtung gedrängt, welche in ihrer abstossenden Exklusivität gegen die vom Erkenntnissdrang nothwendig geforderte Ueberwindung der Gefühlsleerheit als Mysticismus zu bezeichnen ist.

Der Mysticismus lehnt die vom religiösen Erkennen gebotenen Aufschlüsse über die unbewussten Ursachen des mystischen Gefühls ab; er will nichts wissen von gedanklichen Vermittelungen des Gefühls. In dem Erkenntnissprocess und seinen Ergebnissen fürchtet er den fälschenden Irrthum, die Einseitigkeit und Unzulänglichkeit der menschlichen Vorstellung; in den Vermittlungen des Denkens schaut er ein endliches Element, welches ihm die Unmittelbarkeit und Unendlichkeit des mystischen Gefühls zerstören könnte. Weil der Weg aus der leeren Unendlichkeit zur unendlichen Fülle der Bestimmtheit nothwendig durch endliche einseitige Bestimmungen hindurchgeht, darum will der Mysticismus lieber gleich bei seiner leeren Unendlichkeit stehen bleiben, anstatt aus dem mystischen Gefühl den Antrieb und das Vermögen zur Ueberwindung der vorgefundenen Einseitig-

keiten zu schöpfen; weil die eben befruchtete Eizelle erst durch die unzulänglichen Stufen der embryonalen und kindlichen Entwickelung hindurch muss, um zum reifen Menschen zu werden, darum bleibt der Mysticismus lieber bei der Eizelle stehen und schwärmt mit seinem Gefühl in der Unendlichkeit der darin *implicite* enthaltenen, aber in diesem Zustande schlechthin unerkennbaren Prädispositionen und keimartigen Bestimmungen.

Die Leerheit des eigensinnig bei sich selbst verharrenden mystischen Gefühls erzeugt nun durch ihre Monotonie eine so unausstehliche Langweiligkeit, dass der Mensch es dabei schlechterdings nicht aushalten kann, oder wenigstens erst jede menschliche Regung in sich abgetödtet haben muss, um die geistlose Langweiligkeit dieses mystischen Quietismus zu ertragen. An Stelle der strengen, aber allmählichen Entwickelung des religiösen Erkennens tritt die spielende Willkür einer träumerischen Phantasie, welche bei der Subjektivität ihres stimmungsmässigen Ursprungs dem Mysticisten momentan seinen Gefühlen angemessener dünkt als präcise Vorstellungen und Gedanken; der nächste Moment religiöser Gefühlserregung bei etwas veränderter Stimmung bestätigt vielleicht diesen Schein der Angemessenheit nicht, aber die Leichtigkeit der Phantasieproduktion gewährt durch neue willkürliche Schöpfungen Ersatz für diesen Mangel. Nicht selten auch fügen die Mysticisten die ihnen häufiger wiederkehrenden Phantasievorstellungen zu einem Ganzen zusammen, das nicht minder ein System religiöser Weltanschauung ist wie die aus dem religiösen Erkenntnissprocess hervorgegangenen; es unterscheidet sich von letzteren dann nur durch die subjektiv-willkürliche Phantastik der Vorstellungen, welche seine Verwendbarkeit für das religiöse Leben anderer Personen verschwindend klein macht. Andere Mysticisten brauchen ja auch nicht die Phantasie eines Dritten für sich arbeiten zu lassen, sobald sie selbst solche besitzen; so stehen eine Reihe mystischer Phantasiesysteme neben einander und heben die Gemeinsamkeit der religiösen Weltanschauung auf.

Jeder Mysticist glaubt natürlich nur an seine eigenen Phantasien und hält die aller übrigen für gleich werthlos; unter dieses Urtheil begreift er aber auch alle religiösen Weltanschauungen, die aus dem religiösen Erkenntnissprocess hervorgehen und bei denen ja auch ein bedeutender Antheil der Phantasie (namentlich auf den niederen Stufen des religiösen Bewusstseins) unbestreitbar ist. Der Mysticismus

darf alle religiöse Weltanschauung als etwas Gleichgiltiges behandeln, weil es ja nach seinem Princip lediglich auf das aus der Unmittelbarkeit der unbewussten religiösen Anlage quillende mystische Gefühl ankommt; er erweckt damit den Schein der Toleranz, aber doch nur auf Kosten der Missachtung der religiösen Wahrheit, d. h. des Indifferentismus.

Fehlt es nun aber gar dem Mysticisten an Phantasie, um sich eine subjektive religiöse Weltanschauung zurecht zu dichten, so kann er trotz seines Princips bei der leeren Unendlichkeit und Unmittelbarkeit des mystischen Gefühls nicht stehen bleiben; er greift dann unwillkürlich zu einer Anleihe bei der religiösen Weltanschauung Anderer, und bei seiner Gleichgiltigkeit gegen alle wird er gewöhnlich nach der nächstliegenden greifen, d. h. der in seinem Volke landläufigen und herrschenden. Diese nimmt er blindlings auf, ohne das Interesse, sie auf ihre Zulänglichkeit zu prüfen, und ohne das Bestreben, durch neues tieferes Schöpfen aus dem Quell des mystischen religiösen Gefühls ihre Einseitigkeiten berichtigend zu überwinden; d. h. aus Gleichgiltigkeit gegen das religiöse Erkennen fällt der Mysticist, sofern er weder Phantast noch religiöser Genius ist, meistens der Orthodoxie in die Arme.

Da es ihm aber doch wieder kein rechter Ernst ist mit dem orthodoxen System, das er nur *faute de mieux* aus Indifferentismus annahm, — da er nicht die durch das orthodoxe System vermittelten beschränkten und einseitigen religiösen Gefühle will, sondern das unbeschränkte mystische Gefühl, so bleibt ihm die Leerheit des letzteren auch trotz der Annahme des orthodoxen Systems unerträglich. Darum sieht sich aller Mysticismus ausser zur Erdichtung oder Entlehnung eines religiösen Vorstellungssystems auch noch zum Zurückgreifen auf das sinnliche und ästhetische religiöse Gefühl hingedrängt, um durch die sinnliche oder ästhetische Bestimmtheit dieser die leere Unbestimmtheit des mystischen Gefühls zu verdecken. Je wärmer und glühender der Mystiker empfindet, desto näher liegt ihm die Gefahr, die Gluth seiner Empfindungen durch Pflege ihrer sinnlichen Beimischungen zu erhöhen; je gleichgiltiger ihm die erdichtete oder entlehnte religiöse Vorstellungswelt erscheint, desto mehr wird dieselbe zu einem von der spielenden Phantasie erdichteten ästhetischen Schein und die durch sie ausgelösten Gefühle zu blossen ästhetischen Anempfindungen.

So führt der Mysticismus zum Subjektivismus einer willkürlichen Phantastik, zum Indifferentismus, zur Unterwürfigkeit gegen die Herrschsucht der Orthodoxie und endlich zum Paktiren mit sinnlichen und ästhetischen religiösen Gefühlen, lauter Irrwege, durch die er von dem graden Wege des religiösen Entwickelungsganges der Menschheit ablenkt. Das religiöse Gefühl ist demnach selbst in seiner tiefsten und geistigsten Gestalt nicht im Stande, die religiöse Funktion zu erschöpfen, und es sucht da, wo es principiell in gewaltsamer Isolirung von den normalen Ergänzungsmomenten gehalten wird, unvermerkt und unwillkürlich einen Ersatz in weniger geeigneten und auf Irrwege führenden Ergänzungsmomenten.

Das religiöse Gefühl darf deshalb die beschränkende Einseitigkeit, welche mit den von dem religiösen Erkennen erschlossenen religiösen Weltanschauungen nothwendig in höherem oder geringerem Grade verknüpft ist, schlechterdings nicht zum Vorwand nehmen, um bei seiner gefühlssmässigen Unbestimmtheit zu verharren; es darf nur seine den einseitigen religiösen Weltanschauungen überlegene Tiefe und potentielle Universalität dazu benutzen, jede sich ihm darbietende religiöse Weltanschauung berichtigend zu vertiefen. Aus seiner eigenen Selbstgewissheit soll es nicht Gleichgiltigkeit gegen all und jede religiöse Weltanschauung schöpfen, weder im Sinne einer allgemeinen Missachtung derselben, noch im Sinne einer indifferentistischen Unterordnung unter die grade herrschende; sondern es soll nur die Freiheit des Gesichtspunktes daraus gewinnen, welche ihm gestattet, unbekümmert um allen Autoritätsglauben an jeder bestimmten religiösen Weltanschauung neben der relativen Wahrheit auch die Unwahrheit, d. h. die Reformbedürftigkeit und die Richtung, in welcher die reformirende Ergänzung der vorhandenen Einseitigkeit zu suchen ist, aufzuzeigen. Wo das religiöse Gefühl dieses seines hohen religiösen Berufes eingedenk bleibt, da wird es ebensosehr zur Quelle des positiven religiösen Fortschrittes der Menschheit, wie zum höchsten Schrecken aller Wächter und Vertreter einer bestimmten Religionsform; denn den bloss negirenden Rationalismus, der das unbefriedigte religiöse Bedürfniss schliesslich doch zu den vorhandenen Quellen religiöser Befriedigung zurückkehren lässt, haben die Hüter der Bestehenden weit weniger zu fürchten, als eine der ihrigen gefühlsmässig mindestens ebenbürtige, wo nicht überlegene Religiosität, welche grade aus Religiosität auf die Unzulänglichkeit des Bestehenden

und auf die positive Möglichkeit seiner umgestaltenden Erneuerung hinweist.

Aber auch da, wo das religiöse Gefühl die richtige Stellung zum religiösen Erkennen zu gewinnen sucht, erweist es sich dennoch als nicht zureichend, das religiöse Leben auf die rechte Bahn zu leiten und auf derselben zu erhalten. Das religiöse Gefühl wird niemals sich selbst als Mittel zum religiösen Erkennen, sondern es wird mit vollem Rechte stets das Erkennen als Mittel für sich betrachten; wenn es aber principiell die religiöse Funktion in Vorstellung und Gefühl erschöpft sieht, so wird es sich selbst, den Zweck des religiösen Erkennens und Vorstellens, nicht mehr als Mittel für etwas Drittes ansehen können, sondern sich, so lange ein Drittes ausgeschlossen ist, als Selbstzweck setzen und nehmen müssen. Dadurch aber, dass alle Gefühlsreligion, gleichviel ob sie dem religiösen Erkennen den ihm zukommenden Platz einräumt oder nicht, logisch genöthigt ist, das religiöse Gefühl als Selbstzweck zu betrachten und zu behandeln, eröffnet sie eine Quelle unabsehbarer Gefahren.

Das Gefühl ist ja grade die Zuständlichkeit des Individualgeistes, das innerste Beisichsein, die tiefste Einkehr bei sich selbst, das Gegentheil des Aussichherausgehens; es ist von allen Arten der psychischen Funktion diejenige, bei welcher das Ich sich am entschiedensten auf sich selbst bezieht und die gesammte dabei in Rede kommende Aussenwelt nur mitspielen lässt, in soweit es dieselbe in seine eigene Zuständlichkeit hinein reflektirt. Im Gefühl leidet und geniesst das Ich die Reflexe, welche sein reales Verhältniss zum Nichtich in die Idealität seines Bewusstseins hineinwirft; wird das Gefühl zum Selbstzweck erhoben, so wird damit zugleich diese schmerzliche oder wonnige Bewusstseinsresonanz zum Maassstab proklamirt, an welchem das reale Verhältniss des Ich zum Nichtich gemessen, seinem Werthe nach abgeschätzt und je nach dem Ausfall dieser Abschätzung praktisch regulirt werden muss. Das Gefühl mit seinem Charakter von subjektiver Lust und Unlust für den Regulator der realen Beziehungen zwischen Ich und Nichtich erklären, heisst aber nichts anderes als den Eudämonismus, und zwar den Individualeudämonismus, als praktisches religiöses und religiös-ethisches Princip hinstellen, mit andern Worten: den religiösen Egoismus für das letzte Wort der Religion ausgeben. Es ist für diese principielle Bestimmung eine Frage von untergeordneter Bedeutung, ob man das religiöse Gefühl vorzugsweise in hochgradigen

sinnlichen Erregungen (in Andachtsschauern, herzzermalmenden und herzzerschmelzenden Affekten, religiöser Grausamkeits- und Liebes-Wollust u. s. w.) oder in einem Phantasiespiel mit religiös-ästhetischen Anempfindungen im Anschluss an religiöse Kunstgenüsse, oder in dem geistig verfeinerten, aber desto feinschmeckerischeren Genuss mystischer Versenkung, Entrückung und Verzückung, oder in einer verschiedentlich abgestuften Mischung aus diesen Bestandtheilen sucht; immer bleibt die eigne Gefühlserregung und Gefühlsbefriedigung der letzte Zweck des religiösen Lebens. Wer von der religiösen Gefühlstheorie ausgeht, muss nothwendig dabei anlangen, die Eudämonie des religiösen Individuums zum Zweck aller Religion, ihrer objektiven Existenz und ihrer subjektiven Ausübung, zu proklamiren; ebenso muss umgekehrt jeder, der davon ausgeht, den Zweck aller Religion in der religiösen Glückseligkeit des Individuums zu sehen, folgerichtig dazu getrieben werden, sich der religiösen Gefühlstheorie anzuschliessen.

Nun kann es aber keinen beschränkteren, unsittlicheren, heidnischeren und irreligiöseren Standpunkt geben, als den egoistischen Wahn, dass die Religion zum Zweck der individuellen Glückseligkeit der Frommen existire, und es ist dabei principiell völlig gleichgiltig, ob die Glückseligkeit in der göttlichen Segnung mit irdischen sinnlichen Gütern (wie noch im Mosaismus), oder in einem transcendenten sinnlichen Paradiese mit Houris oder Bacchanalien, oder in inneren religiös sinnlichen Gefühlserregungen, oder in einem freien ästhetischen Spiel mit religiösen Empfindungen, oder in mystischen Verzückungen, oder in einem rein negativen Erlöschen der individuellen Lebenspein (Nirvana) gesucht wird. Es kommt principiell genommen gar nichts darauf an, ob der egoistische Eudämonismus seinem Inhalt nach diesseitig oder jenseitig, sinnlich oder geistig, positiv oder negativ, gesund oder krankhaft, gröber oder feiner, plumper oder raffinirter ist; so lange der Religion das selbstsüchtige Ziel der Beförderung der individuellen Glückseligkeit zugeschrieben wird, so lange wird ihre Hoheit und Reinheit erniedrigt und befleckt, ihre Würde und ihr Adel entwürdigt und entehrt, gleichviel in wie tönende Phrasen von Seelenheil diese gemeine Selbstsucht und Glückseligkeitshascherei sich hüllen möge.

Wo immer ködernde Lockungen mit solchen eudämonistischen Phrasen im Munde von Vertretern der Religion einem begegnen, da kann man sicher sein, es mit Leuten zu thun zu haben, welche von

den wahren Zwecken uud Postulaten der Religion und von der Unverträglichkeit derselben mit dem heidnischen Eudämonismus entweder keine Ahnung oder ganz verkehrte Vorstellungen haben. Das erste, was die Religion von uns Individuen verlangt, ist Selbstverleugnung, und wer das noch nicht begriffen hat, der ist nicht berufen, die Religion zu vertreten; die Forderung der Selbstverleugnung zwar im Munde führen und doch daneben die individuelle Seligkeit für den Zweck der Religion ausgeben, bekundet eine Gedankenlosigkeit oder Denkunfähigkeit, welche noch sicherer als die zufällige Vertretung eines falschen Standpunktes vom praktischen Mitreden in religiösen Dingen ausschliessen. Wenn die Religion wirklich eine gewisse relative Beseligung des in ihr Lebenden mit sich bringt, so ist das jedenfalls doch nur eine accidentielle Nebenwirkung, aber nicht der Zweck ihres Daseins; wer dieses Verhältniss auf den Kopf stellt und den individuellen Gefühlsgewinn, welchen das Individuum aus der Religion schöpft, an die Stelle ihres objektiven Zweckes setzt, der leiht damit der tiefsten Wurzel alles Bösen und Antireligiösen, der eudämonistischen Selbstsucht, einen gefälschten Freibrief, der schädigt die Entwickelung der Religion durch Konservirung und Stärkung der ihr aus der heidnischen Vorstufe noch anhaftenden eudämonistischen Verunstaltungen.

Denselben schädlichen Einfluss wie die direkte Aufstellung des Eudämonismus als religiösen Princips hat aber dessen indirekte Aufstellung in und mit der religiösen Gefühlstheorie; auch da, wo der religiöse Eudämonismus noch nicht *explicite* als Konsequenz der Gefühlsreligion ausgesprochen ist, wirkt er doch *implicite* und unausgesprochen durch dieselbe hindurch, weil er unweigerlich von ihr involvirt ist. Deshalb hat alle Mystik, gleichviel ob sie sich mit Gnosis paart oder nicht, eine eudämonistische Tendenz, die auch ohne alle Reflexion aus dem beständigen Schwelgen in den Erregungen des eigenen Gefühls sich ergiebt und in diesem zugleich das Feld ihrer Bethätigung findet. Die Gefühlsreligion räumt dem Gefühl, indem sie es zum Selbstzweck stempelt, eine Wichtigkeit und Breite ein, die ihm im Leben nicht gebührt und zieht es aus der dunklen Tiefe, wo es rein und unentstellt seine wohlthätigen Wirkungen übt, an die Oberfläche der hellen Tagesbeleuchtung, wo es, seiner schüchtern schamhaften Zurückhaltung entkleidet, unter allzu üppiger Düngung geile Schösslinge treibt. Das Köstlichste am Gefühl, das religiöse nicht ausgeschlossen, ist seine Keuschheit; dieser aber geht es noth-

wendig verlustig, wo es künstlich zum Vergeilen getrieben wird. Die prätentiöse Schönseligkeit und das gesuchte Schwelgen im eigenen Gefühl ist unter allen Umständen eine ungesunde und widerwärtige Erscheinung; es wirkt aber um so abstossender, je edler, keuscher, vornehmer und heiliger die aus ihrer Verborgenheit hervorgezerrten Gefühle sind, am abstossendsten also beim religiösen Gefühl.

Geschieht die zum Selbstzweck erhobene religiöse Gefühlsschwelgerei in Gemeinschaft und öffentlich, so ist sie als schamlose Prostitution zu bezeichnen und führt durch die Beimischung sinnlicher Bestandtheile und durch den Indifferentismus gegen positive Religionssysteme und deren Sittengebote leicht zu wirklichen Orgien und libertinistischer Genusssucht; geschieht sie in einsamer Stille, so giebt sie weniger öffentlichen Anstoss, ist aber noch bedenklicher als die gemeinschaftliche und offen zur Schau getragene, ebenso wie heimliche, einsame Trunksucht oder geschlechtliche Sünden noch weit demoralisirender wirken als offene. Die Orthodoxie aller Zeiten hat aus dem Hinweis auf die bedenklichen Früchte des religiösen Mysticismus Nutzen zu ziehen gewusst zur Diskreditirung des Mysticismus und Separatismus überhaupt, indem sie die üblen Folgen nur auf Rechnung einer individualistischen Missachtung des orthodoxen Systems schrieb; in Wahrheit aber ist nicht die Abweichung vom orthodoxen System und der individualistische Separatismus das Bedenkliche und Schädliche an der Mystik, sondern das Steckenbleiben in der religiösen Gefühlstheorie und dem mit ihr unabtrennbar verknüpften Eudämonismus. Die Mystik ist nur der religiös wahrhafte, und darum auch kühnste und konsequenteste Höhepunkt der Gefühlsreligion; sie allein wagt es, die Konsequenzen der religiösen Gefühlstheorie bis zu Ende zu ziehen, während die orthodoxen Systeme sich mit Halbheiten und Inkonsequenzen vor solchen Endergebnissen zu wahren wissen.

Es ergiebt sich hieraus, dass das religiöse Gefühl neben der Erkenntniss noch einer zweiten Ergänzung bedarf, wenn die in ihm enthaltenen religiös werthvollen Momente zu uneingeschränkter Geltung gelangen sollen; diese zweite Ergänzung darf sich aber nicht wie die des Erkennens als blosses Mittel zum Gefühl verhalten, sondern muss geeignet sein, das Gefühl aus seiner Stellung als Selbstzweck zu entthronen und es zum Mittel zu einem andern Zweck herabzusetzen. Sobald das letztere geschieht, hört der Verführungsgrund zum Hervorziehen des Gefühls an die Oberfläche auf und es bleibt dann eine ge-

sonderte Pflege des religiösen Gefühls nur in dem Maasse zu rechtfertigen, als sie unerlässlich erscheint, um dem Gefühl die zur Erfüllung seiner teleologischen Aufgabe erforderliche Leichtigkeit, Sicherheit, Stetigkeit und Energie der Reaktion zu gewähren. Das Ideal der Religiosität würde dann nicht mehr darin zu suchen sein, dass das Gefühl eine möglichst hohe selbstständige Ausbildung im Lichte des Bewusstseins erhalten hat, sondern darin, dass es einer solchen gar nicht einmal bedurft hat, weil es alle seine teleologischen Aufgaben spontan erfüllt; dis selbstständige Pflege des religiösen Gefühls in der lebenden Generation hat dann den Hauptzweck, diejenigen psychischen Dispositionen herauszubilden, welche in künftigen Generationen die gesonderte Pflege des religiösen Gefühls entbehrlich machen, und demselben gestatten, den Flügelschmelz seiner Keuschheit unangetastet zu bewahren.

Das Gefühl soll im Grunde des Herzens bleiben, und man kann darauf rechnen, dass ein Gefühl um so weniger wahr, tief, innig und nachhaltig ist, je weniger es Scheu trägt, sich an der Oberfläche breit zu machen. Die oberflächlich zur Schau getragenen Gefühle sind am meisten der Gefahr ausgesetzt, mit blosser ästhetischer Anempfindung verwechselt zu werden (sowohl vom Besitzer selbst, wie von Andern); sie sind aber auch die am meisten zufälligen, vom Wirbelwind kleinlicher Motive angefachten, und deshalb unzuverlässigen, weil sie unstet und flüchtig mit andern ebenso zufälligen wechseln. Was dem Gefühl vor allem noththut, wenn es praktisch fruchtbringend werden soll, ist diejenige Stetigkeit, welche nachhaltige Dauer und zuverlässige Sichselbstgleichheit verbürgt, und nicht dem einzelnen Gefühl in seiner Besonderung, sondern nur dem unbewussten Grunde anhaften kann, aus dem die einzelnen Gefühle entspringen. Diesen Grund nennt man aber das Herz oder Gemüth, und darum bemerkt Hegel mit Recht, dass Religion des Herzens schon weit mehr besage als Gefühlsreligion, weil im Herzen der Charakter mitgesetzt ist. Eine stetige religiöse Gefühlsrichtung, wie sie am besten von einer gesicherten religiösen Weltanschauung verbürgt ist, nennt man religiöse Gesinnung; die Gesinnung ist gegenüber der leeren Potenzialität des Herzens und Gemüths etwas Aktuelles, gegenüber den partikulären wechselnden Gefühlen etwas Allgemeines und Stetiges. So ist die Gesinnung unbedingt die allein brauchbare oder wenigstens allein zuverlässige Form des Gefühls für die Religion.

Die Gesinnung unterscheidet sich auch dadurch wesentlich von dem partikulären Gefühl, dass es im Gegensatz zu diesem, welches in vielen Fällen bei sich beharrt, unbedingt zur That drängt, sich bei vorkommender Gelegenheit unmittelbar in That umsetzt. Der Werth des religiösen Gefühls liegt also nicht in dem Gefühl als solchem, sondern in dem unbewussten Motivationsprocess, den dasselbe als symptomatische Bewusstseinsresonanz signalisirt, und der Werth dieses Motivationsprocesses liegt in dem thatsächlichen Ergebniss, welches er zu Tage fördert. Wie der Werth der religiösen Vorstellung in ihrer Eigenschaft als Motiv liegt, so der des Gefühls in der Bekundung der Thatsache, dass die Vorstellung ihre Aufgabe als Motiv wirklich erfüllt. Der Werth der Pflege des religiösen Gefühls liegt demgemäss, wie schon oben bemerkt, nicht in der Erregung von Gefühlen als solchen, sondern in der fördernden Ausbildung und Verfeinerung der Erregungsfähigkeit, und der Werth der gesteigerten Erregungsfähigkeit, welche symptomatisch an der Lebhaftigkeit der gefühlsmässigen Bewusstseinsresonanzen gemessen wird, liegt wiederum nicht in der Steigerung des Gefühlslebens als solchen, sondern in der Steigerung der Motivirbarkeit zur That, welche durch die gesteigerte Gefühlserregbarkeit angekündigt wird (oder doch angekündigt werden soll, sofern nämlich normale Verhältnisse vorausgesetzt werden). So ruht letzten Endes die Bedeutung des Gefühls darin, dass es im Bewusstsein die Stelle markirt, hinter welcher im unbewussten Motivationsprocess die Umsetzung der bestimmten Vorstellung in einen bestimmten Willen stattfindet; die Gesinnung ist darum der vollendetste Ausdruck für das religiöse Gefühl, weil die Gesinnung als solche das Moment des Willens schon einschliesst, weil in der Gesinnung die religiöse Gefühlsbestimmtheit in religiöse Willensbestimmtheit umschlägt, d. h. die Gefühlsreligion zur Willensreligion wird.

3. Die religiöse Funktion als Wille.

Der religiöse Wille ist das *A* und *Ω* aller Religion; als unbewusster Wille ihr erster Grund, als bewusster ihr letztes Ziel. Ohne den unbewussten religiösen Trieb zur Erhebung aus der Abhängigkeit von der Welt zur Freiheit in Gott, ohne die unbewusste Sehnsucht nach dem Göttlichen, welche sich anfangs sogar mit den relativ ungeeignetsten Objekten zum Aufbau eines religiösen Ver-

hältnisses begnügt, würde es niemals zur Entwickelung der Religion im Menschen kommen; das können selbst diejenigen zugeben, welche das Ziel dieses sehnsüchtigen Triebes für illusorisch erklären. Ohne den Trieb zur objektiven Verwirklichung des subjektiven religiösen Bewusstseinsinhaltes, ohne das Verlangen nach praktischer Ausgestaltung des gesammten individuellen und socialen Lebens im Sinne des religiösen Verhältnisses und seiner Konsequenzen wäre alles innere religiöse Leben unfruchtbar und objektiv zwecklos. Von der Religion vor allem gilt das Wort: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen; erst die That oder, psychologisch betrachtet, der Wille zur That ist die Frucht, die als Maassstab für den Werth aller religiösen Funktionen dienen muss. Die religiösen Vorstellungen und Gefühle werden also in ihrem Werthe danach zu bemessen sein, welche Art von religiösem Willen sie im Gefolge haben, d. h. in welchem Maasse sie den Menschen heiligen, nicht aber danach, in welchem Maasse sie ihn beseligen.

In dem bewussten religiösen Willen, wie er aus der religiösen Vorstellung als Motiv und aus dem religiösen Gefühl als repräsentativem Symptom des Motivationsaktes entsprungen ist, gewinnt der unbewusste religiöse Trieb, welcher dem religiösen Process als Triebkraft diente, seine Realität und Konkretheit als praktisch wirksamer Bewusstseinsinhalt; in ihm erhält also der religiöse Process seinen kreisförmig zum Ausgangspunkt zurückbiegenden Abschluss. Der Abschluss ist das Nämliche wie der Ausgangspunkt, aber in höherer Potenz; darum steht der Process hier nicht still, sondern beginnt von neuem, insofern das Resultat des bewussten religiösen Willens zugleich zur Kräftigung, Steigerung und Verfeinerung des unbewussten religiösen Triebes dient. Das religiöse Leben setzt sich somit aus einer Reihe von kreisförmigen Umläufen zusammen, deren jeder wie der Umlauf einer Schraubenlinie, zwar zu dem Ausgangspunkt, aber auf erhöhtem Niveau zurückkehrt; das religiöse Leben ist natürlich ausserdem zu reich und seine Bewegungen zu mannigfaltig mit einander verschlungen, als dass eine einfache Schraubenlinie ein passendes Bild abgeben könnte.

Die Bedeutung des religiösen Willens ist denn auch vielfach richtig gewürdigt worden, aber nicht überall hat man auch die Wechselbeziehung des religiösen Willens zu Vorstellung und Gefühl mit hineinbezogen. Es liegt der Missgriff sehr nahe, dasjenige, was das letzte Ziel und den eigentlichen Werthmesser des religiösen Lebens

bildet, aus seinem psychologischen Zusammenhang mit den übrigen Momenten herauszureissen und in seiner Isolirung als selbstständige religiöse Funktion hinzustellen. Entweder wird dabei eine vorstellungsmässige Offenbarung, also eine religiöse Weltanschauung, als eine der rationalistischen Kritik unantastbare Sphäre zwar bestehen gelassen, aber auf das zur Erregung des Willens unerlässlich nothwendige Minimum reducirt; oder es wird behauptet, dass der Wille selbst erst der wahre und zureichende Erkenntnissgrund für jenes vorstellungsmässige Minimum sei und demgemäss eine anderweitige Offenbarung entweder geleugnet oder als bloss propädeutische Anticipation des aus dem Willen allein Erkennbaren bei Seite geschoben. Den ersteren Standpunkt repräsentirt Spinoza, den letzteren Kant.

Spinoza lehrt eine Scheidung zwischen Theologie und Vernunft (religiöser und theoretischer Weltanschauung) in dem Sinne, dass keine der andern unterthan sei, weil letztere es mit Wahrheit und Weisheit, erstere es mit Frömmigkeit und Gehorsam zu thun habe, und erklärt in den heiligen Schriften nur das für Offenbarung, was unerlässlich in Bezug auf den Willen des Menschen und seinen Gehorsam gegen den göttlichen Willen sei;*) die hierzu erforderlichen Eigenschaften Gottes beschränkt er auf die Existenz, Einzigkeit, Allwissenheit, Gerechtigkeit (einschliesslich der lohnenden und strafenden) und vergebende Liebe. Der jüdische Standpunkt der Gesetzesreligion läutert sich in Spinoza zu seiner principiellen Reinheit, indem er seine vorstellungsmässigen Voraussetzungen auf das Niveau des englischen Deismus jener Zeit einstellt; damit wird freilich ebensosehr die buchstäbliche Autorität des geoffenbarten jüdischen Gesetzes untergraben, als die unendlich viel tieferen religionsphilosophischen Ideen der Spinozistischen Metaphysik unbenutzt bleiben. Kant sagt sich von der bei Spinoza noch unentbehrlichen Zweiheit von Offenbarungsreligion und moralischer Religion los, und hält nur die letztere aufrecht; soweit die erstere noch irgendwelche Bedeutung übrig behalten will, muss sie sich an die engen Kreise der letzteren accommodiren, welche somit gleichzeitig die Euthanasie des Judenthums und des Christenthums genannt werden kann. Alles kommt in der Religion auf das Thun an, d. h. auf den guten Lebenswandel; denn alles, was ausser diesem der Mensch thun zu können glaubt, um Gott wohl-

*) Theolog.-polit. Traktat, Kap. 13—15.

gefällig zu werden, ist blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes. Religion ist der Inbegriff unsrer Pflichten als göttlicher Gebote, also nur formaliter, nicht materialiter, von der Moral unterschieden. Da die statutarische Religion als Frohn- und Lohnglaube bekämpft wird, so wird das erforderliche Minimum religiöser Vorstellungen auf den einzigen Satz reducirt: „es ist möglich, dass ein Gott sei", als welcher genügt, um zur Moral die formale Beziehung der Pflicht auf den göttlichen Willen hinzuzufügen.*) Diese Reduktion der Religion auf Moral ist dann in einer zwischen Kant und Spinoza schwankenden Gestalt von einem grossen Theil der populären Aufklärungslehrer verbreitet worden, und stets der Satz betont worden, dass Rechtthun die wahre Religion sei.

In der That hat die Religion nach Seiten ihrer praktischen Verwirklichung kein anderes und kein breiteres Feld als die Moral, und Kant hat ganz Recht, wenn er als Vorzug seiner Definition die Ausschliessung des Irrthums anführt, als ob Religion ein Inbegriff besonderer unmittelbar auf Gott bezogener Pflichten wäre (X S. 184 Anm.). Es ist nicht zu bestreiten, dass, wenn einmal die religiöse Funktion ausschliesslich im Willen gesucht wird, Religion auf Moral zusammenschrumpfen muss, beziehungsweise zwischen beiden nur ein formaler Unterschied von höchst zweifelhaftem Werthe bestehen bleiben kann, der in der Praxis gar nicht in Betracht kommt. Bei Kant ist der sittliche Wille das selbstgewiss auf sich selbst Ruhende; dass der Inhalt des sittlichen Willens zugleich Inhalt des göttlichen Willens sei, und dass ein Gott existiren müsse, damit diese Identifikation möglich werde, sind beides nur Folgerungen aus der Selbstgewissheit des sittlichen Willens. Weit entfernt, dass die Moral sich auf die Religion stützen könnte, muss vielmehr die Religion sich auf die Moral stützen, d. h. die religiösen Perspektiven, welche zu der Moral hinzutreten können, sind nichts weiter, als transcendente Projektionen des immanenten Ideengehaltes der Moral.

Hierin liegt nun die richtige Ahnung, erstens dass alle positiven statutarischen Religionen nicht im Stande sind, echte Moral zu begründen, wenn dieselbe nicht autonom aus dem menschlichen Geiste

*) Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" und „Streit der Fakultäten" (Sämmtl. Werke ed. Ros. u. Schub. Bd. X speciell S. 137—8, 184—7, 184 Anm., 202, 205, 211, 287—8, 294, 304, 308).

quillt, zweitens, dass in einer Zeit des Verfalls der positiven Religionen sehr wohl die Moral ein von der Religion abgelöstes, selbstständiges Dasein für längere Generationen zu führen im Stande ist, und drittens, dass auch die Religion, deren statutarische Formen nur Veräusserlichungen ursprünglich autonomer Kundgebungen sind, berufen ist, nach Ueberwindung der Periode der Heteronomie in eine solche autonomer Bethätigung einzutreten. Das Irrthümliche in dieser Position liegt nur darin, dass nicht nur der Moral für die Dauer eine selbstständige, von der Religion isolirte Existenzfähigkeit zugeschrieben wird, sondern auch das religiöse Moment in und an der Moral auf eine Religion von der Moral Gnaden reducirt wird. Dies ist eine offenbare Umkehrung des wahren Sachverhaltes.

Alle Moral hat sich geschichtlich aus der Religion entwickelt, und wenn auch die so entwickelten geistigen Anlagen der Menschheit zur Sittlichkeit Dank ihrer Herkunft eine Zeit lang selbstständig fortbestehen können, wenn sie von ihrem Mutterboden abgelöst werden, so ist doch diese selbsständige Existenzfähigkeit zeitlich sehr begrenzt, und schon in der zweiten Generation machen sich deutlich die Symptome des Verfalls der Sittlichkeit bemerkbar. Die Selbstgewissheit des kategorischen Imperatives ist keine Täuschung, wenn man die eigenen religiösen Jugendreminiscenzen, beziehungsweise die Religiosität der Eltern und Grosseltern als psychologischen Grund dieser Selbstgewissheit gelten lässt; aber sie ist eine baare Illusion, wenn sie, abgesehen von diesen psychologischen Wurzeln, auf ihre Aseität pocht und ebensosehr eine religiöse wie eine theoretisch-metaphysische Begründung abweist, vielmehr sich selbst für den alleinigen Erkenntnissgrund metaphysischer Wahrheiten ausgiebt.

Wo die Moral die dürftigen Ueberreste einer theoretisch ganz unerweislichen Metaphysik bloss aus ihrer vermeintlichen Selbstgewissheit herausspinnt und die Religion somit nicht nur nach ihrer praktischen, sondern auch nach ihrer theoretischen Seite mit Haut und Haaren verschlingt, da bekommt die Religion ein greisenhaft vertrocknetes und verschrumpftes Antlitz, und der moralische Rigorismus, der den herbeigeführten Verlust decken soll, macht diese Physiognomie nur um so starrer, härter und frostiger. Während der religiöse Moralismus Spinoza's noch durch den dünnen Faden des Gehorsams gegen die geoffenbarten göttlichen Gebote mit der wirklichen Religion zusammenhängt, hat der religiöse Moralismus Kants als reiner

Rationalismus auch dieses letzte Band zerrissen und muthet dem Menschen zu, sich mit einer schlechthin religionslosen Moral als Surrogat der Religion zu begnügen.

Dies war selbst der Aufklärung zu stark, die deshalb eine Mittelstellung zwischen Spinoza und Kant einnahm, d. h. die deistische Metaphysik der englischen Philosophie als selbsständige theoretische Grundlage des religiösen Moralismus acceptirte; während so ein seichter religiöser Intellektualismus mit einem trocknen religiösen Moralismus zu einem unerquicklichen Ganzen verknüpft wurde, führte Fichte die Entwickelung weiter, indem er auf die Immanenzlehre der spinozistischen Metaphysik zurückgriff und die Religionsphilosophie auf diese pantheistische Basis stützte. Von beiden Seiten wurde also anerkannt, dass eine theoretische Weltanschauung selbstständig neben der Moral gegeben sein müsse, damit der religiöse Moralismus erträglich werde; welche Bedeutung dem Moralismus für das religiöse Bewusstsein zukommt, hängt alsdann von dem religiösen Werth ab, den die betreffende religiöse Weltanschauung beanspruchen darf.

Wo der Moralismus, rein auf sich gestellt, die Religion zu ersetzen unternimmt, da ist zu unterscheiden, ob die Moral, der die Selbstgewissheit zugeschrieben wird, auf Principien beruht, welche keine nothwendige Beziehung zur Religion haben, oder ob sie selbst schon unbewussterweise auf einem specifisch religiösen Moralprincip fusst. Im ersteren Falle ist der Moralismus, gleichviel ob er sich mit einer rein theoretischen Metaphysik verbindet oder nicht, die Aufhebung der Religion unter dem Vorwand ihrer Konservirung; im letzteren Falle kann der Moralismus sich mit Recht religiöser Moralismus nennen, aber doch nur insofern, als er *implicite* die religiösen Momente enthält, ohne sie zu expliciren. Der Ersatz der Religion durch die Moral ist also nur im ersteren Falle, wo die Religion durch ihn vernichtet wird, ein wirklicher, im letzteren Falle aber nur ein scheinbarer, insofern die Moral grade nur soweit fähig ist, die Religion zu ersetzen, als sie selber unvermerkt schon religiöse Moral, d. h. Religion, ist. Aus einer solchen religiösen Moral lassen sich dann allerdings auch die vorstellungsmässigen Voraussetzungen ihrer Möglichkeit, d. h. eine religiöse Weltanschauung, heraus entwickeln und in dieser Weise kann der religiöse Moralismus in der That den Anspruch vertheidigen, den gesammten Inhalt der Religion zu erschöpfen.

Nennt man die psychologische Quelle, aus welcher das sittliche

Bewusstsein die Gewissheit seiner moralischen Forderungen schöpft, das Gewissen, so kann der religiöse Moralismus in diesem Sinne das Gewissen als die psychologische Quelle der gesammten Religion hinstellen, wie z. B. Schenkel es gethan hat. Dies ist aber immer nur richtig unter der Voraussetzung, dass man in das Gewissen, d. h. den jeweiligen Zustand des sittlichen Bewusstseins, alle den religiösen Inhalt schon hineingelegt sein lässt, den man nachträglich aus ihm herausholen will, und die Frage ist eben, wie dieser religiöse Inhalt in das Gewissen hineinkommt. Ist schon das ausserreligiöse sittliche Bewusstsein der Menschheit ein völkerpsychologisches Produkt, bei dessen Entwickelung als Triebkraft und wesentlicher Faktor das religiöse Bewusstsein gewirkt hat, so gilt das in noch ganz anderem und eminentem Sinne von dem religiös-sittlichen Bewusstsein, d. h. von dem sittlichen Bewusstsein auf Grund religiöser Moralprincipien. Wie sehr auch der unbewusste religiöse Trieb dem religiösen Vorstellen und Fühlen vorhergeht, so fehlt diesem doch eben jenes klare Bewusstsein über seinen eigenen Inhalt, dessen Gewissheit die Natur des sogenannten Gewissens ausmacht; das religiöse Gewissen oder das seiner selbst gewisse religiös-sittliche Bewusstsein kann seiner Natur nach auf allen Phasen seiner menschheitlichen und individuellen Entwickelung immer erst das Ergebniss der voraufgegangenen religiösen Processe sein, welche sich in Vorstellen, Fühlen und Wollen bewegen. Je reicher darum der Begriff des religiösen Gewissens gefasst wird, je weniger sich der religiöse Moralismus inhaltlich von der Wahrheit entfernt, desto auffallender und widernatürlicher wird die formelle Umkehrung des psychologischen Thatbestandes, durch welche er sein Dasein erkauft. Das religiöse Wollen ist einmal die Frucht des religiösen Lebens, und so gewiss es dem Kundigen möglich sein muss, aus der echten Frucht eines Baumes alle Stadien des Lebensprocesses desselben zu rekonstruiren, so wird doch niemand diese künstliche Rekonstruktionsmethode zur Demonstration dieses Lebensprocesses einschlagen, wenn alle Phasen desselben, wie Keim, Spross, Baum, Blüthe u. s. w. in der Erfahrung offen vor seinem Blick daliegen.

Der religiöse Moralismus wird leichter im Stande sein, eine religiöse Weltanschauung aus sich hinauszuprojiciren, als der Gefühlsseite der Religion ihr volles Recht widerfahren zu lassen; trotz der Betonung des religiösen Willens kann er das religiöse Vorstellen (als

das Motiv, welches dem Willen erst seine inhaltliche Bestimmtheit und formelle Energie verschafft) weit weniger entbehren, als das religiöse Fühlen. Der Moralismus, der eine bestimmte religiöse Weltanschauung aus sich heraussetzt, bekleidet nun nothwendig diese aus dem religiösen Gewissen geschöpften Bestimmungen mit der gleichen Selbstgewissheit, welche dieses Gewissen beansprucht; dabei vergisst er aber nur zu leicht, dass das Gewissen des Menschen jeweiliges Resultat seiner ererbten Anlagen und seines geistigen Entwickelungsganges ist und deshalb auch mit den Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten aller endlichen Individualentwickelung behaftet sein muss. Der Moralismus verwechselt nur zu leicht die subjektive Selbstgewissheit des religiösen Gewissens mit einer objektiven, und vermisst sich, das Gewissen andrer Menschen aus dem Inhalt des seinigen zu richten; dadurch führt der Moralismus ebenso zur rigoristischen Intoleranz wie die mystische Gefühlsreligion zur indifferentistischen Toleranz. Der Moralismus kann kaum umhin, seine religiöse Weltanschauung, die er aus dem Gewissen geschöpft hat, auch andern «in's Gewissen zu schieben»; die theoretische Uneinigkeit unter den Vertretern des religiösen Moralismus sowohl untereinander als auch mit den Vertretern andrer religiöser Standpunkte nimmt darum leicht eine Wendung zum Widerstreit praktischer Willensrichtungen, was als eine der unerfreulichsten Folgen des Moralismus zu bezeichnen ist.

In Bezug auf die Gefühlsreligion ist die Gefahr solcher Konflikte für den Moralismus geringer als in Bezug auf die Verstandesreligion, weil er weniger nöthig hat, sich um das religiöse Gefühl zu bekümmern und dasselbe mehr bei Seite liegen lassen kann. Während der religiöse Moralismus in seiner positiven Stellung zu der von ihm postulirten religiösen Weltanschauung leicht in Ueberspannung verfällt und wo möglich den Andersdenkenden das Opfer des Intellektes als religiösverdienstliche moralische Leistung zumuthet, wendet er der Sphäre des religiösen Gefühls eine Geringschätzung zu, welche zwar an sich übertrieben ist, welche aber als Reaktion gegen egoistische religiöse Genusssucht und pathologische Gefühlsschwelgerei wie eine gesunde Ernüchterung sehr heilsam wirken kann. Der religiöse Moralismus sorgt dafür, die Wahrheit lebendig zu erhalten, dass der Grad der Religiosität eines Menschen von anderen Menschen weder nach der Orthodoxie seiner religiösen Weltanschauung noch nach der Sichtbarkeit seiner religiösen Gefühlswallungen beurtheilt werden darf, sondern

einzig und allein nach den sittlichen Früchten, welche sein religiöses Vorstellungs- und Gefühlsleben zeitigt, dass weder der Eifer zur Theilnahme an ceremonialen Kultushandlungen noch die geflissentliche zeitweilige Beschäftigung mit religiösen Gefühlsresonanzen die Religiosität ausmacht oder verbürgt, sondern dass die vollkommene ideale Religiosität gerade da gefunden werden kann, wo beides fehlt, wo die religiösen Vorstellungen als Motive des echt religiösen Willens wirken, ohne andere als tief im Grunde verharrende Gefühle dabei anklingen zu lassen. Das Wort, dass stille Wasser tief sind, ist nirgends so wahr wie im Gebiet der Religion, womit freilich nicht gesagt ist, dass religiöse Gefühlsstille der Oberfläche allemal auf religiöse Gefühlstiefe schliessen lasse; es soll nur soviel behauptet werden, dass die Fernhaltung des religiösen Gefühls von der Oberfläche des Bewusstseins eher ein günstiges als ein ungünstiges Vorurtheil erwecken sollte, und dass nur ein Herzenskündiger es wagen dürfte, über den inneren Werth der Religiosität eines Menschen abzuurtheilen, der keinerlei religiöses Fühlen zur Schau trägt oder zum Gegenstand ausdrücklicher Pflege macht.

Denjenigen religiösen Moralismus, der auf jede exklusive Einseitigkeit verzichtet, den selbstständigen und bedingten Werth des religiösen Vorstellens und Fühlens zwar anerkennt, aber trotzdem den überlegenen und unbedingten Werth des religiösen Willens hochhält, den wird man in der That als die wahrste und höchste Erscheinungsform der Religion gelten lassen müssen; denn in einem solchen religiösen Moralismus, der den unersetzlichen Werth eines tiefen und keuschen Gefühls sowie einer durchgebildeten religiösen Weltanschauung anerkennt, ist keine Beimischung mehr enthalten, welche die Betonung des überlegenen Werthes des religiösen Willens beschränken oder bedenklich machen könnte. Das einzige, was dabei zu bemerken wäre, ist die Unangemessenheit der Bezeichnung als religiöser Moralismus, die sich nur da allenfalls genetisch rechtfertigen lässt, wo der Standpunkt durch Ausbildung und Vervollkommnung eines einseitigen religiösen Moralismus sich entwickelt hat; im allgemeinen muss man sagen, dass ein Standpunkt, der allen psychologischen Hauptfunktionen im religiösen Process das ihnen gebührende Recht zukommen lässt, nicht mehr nach einer einseitigen Funktion genannt werden sollte, auch dann nicht, wenn diejenige Funktion den Namen hergiebt, zu welcher die andern sich als Mittel verhalten. Denn der moralische

Wille wird doch immer nur dadurch zum religiösen, dass er aus einem Motivationsprocess resultirt, der religiöse Vorstellungen zum Motiv und religiöse Gefühle zu Bewusstseinsresonanzen hat, d. h. dadurch, dass er aus einem religiösen Process resultirt. Darum hat ein Standpunkt, welcher allen psychologischen Momenten des religiösen Processes ihr Recht widerfahren lässt, auch das Recht, sich für die vollständige Darstellung des religiösen Lebensprocesses auszugeben, ohne dass er für seine Darstellung noch von einem dieser psychologischen Momente eine einschränkende Sonderbezeichnung entlehnen dürfte.

II. Das religiöse Verhältniss als doppelseitige, göttliche und menschliche Funktion.

---

1. Gnade und Glauben im Allgemeinen.

Die vorhergehenden Abschnitte haben die religiöse Funktion als einseitig menschliche nach ihren drei Hauptrichtungen erörtert; es kommt nunmehr zunächst darauf an, zu erkennen, dass diese drei Hauptrichtungen wirklich nur verschiedene Momente eines und desselben Processes, verschiedene sich kreislaufartig wiederholende Entwickelungsphasen einer und derselben Anlage, verschiedene Bethätigungsrichtungen eines und desselben Grundtriebes sind. Man würde gänzlich fehlgreifen, wenn man meinte, aus einer Vielheit von Vorstellungs-, Gefühls- und Willensakten, die ursprünglich ohne inneren psychologischen Zusammenhang wären, die religiöse Funktion mosaikartig zusammensetzen zu können.

Alle Vorstellungen können erst dadurch zu religiösen Vorstellungen werden, dass sie zu Objekten eines religiösen Verhältnisses gestempelt werden, oder auf ein solches bezogen werden; dass dies aber geschieht und nicht unterbleibt, dafür liegt die zureichende Ursache nicht in der Natur und Beschaffenheit der Vorstellung. Nur mitwirkende Bedingung für die Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses, nicht zureichende Ursache für dieselbe, kann die Vorstellung sein, insofern ihre Beschaffenheit sie zum Objekt eines solchen Verhältnisses fähig oder geeignet macht; dass aber die Aufmerksamkeit auf die Gewinnung und Festhaltung von Vorstellungen dieser Art gerichtet wird, ist selbst schon eine Aeusserung des aller religiösen Funktion voraufgehenden unbewussten religiösen Triebes, der nach geeigneten Vorstellungen

zur Befriedigung seines Bedürfnisses sucht und die sich darbietenden festhält und entwickelt. Ebenso werden Willensakte erst dadurch zu religiösen Willensakten, dass sie aus dem religiösen Verhältniss entspringen, in ihm ihre psychologische Wurzel haben; die blosse Moral kann so irreligiös und antireligiös sein wie die blosse Metaphysik, auch dann noch, wenn beide mit Gefühlen verbunden auftreten, denen selbst wiederum kein religiöser Charakter zugesprochen werden kann. Denn auch das Gefühlsleben gewinnt erst dann und insoweit religiösen Charakter, wenn und insoweit es auf das religiöse Verhältniss direkten oder indirekten Bezug hat, keineswegs schon dadurch, dass es auf eine religionslose oder antireligiöse Metaphysik oder Moral Bezug hat.

Somit sind Vorstellung, Gefühl und Wille nur als die an und für sich religiös indifferenten psychologischen Funktionen erkannt, in welchen die specifisch religiöse Anlage sich aktualisirt, in welchen sie sich einfach darum darstellen und ausprägen muss, weil diese drei Funktionen die psychische Thätigkeit des menschlichen Geistes erschöpfen, und andere neben ihnen, hinter ihnen oder über ihnen nicht existiren und den natürlichen Gesetzen des Seelenlebens zufolge nicht existiren können. Diese Funktionen bilden also in ihrer Gesammtheit nichts weiter als das natürliche psychologische Medium, in welchem und durch welches die religiöse Anlage sich manifestirt, und nur insoweit konstituiren sie die Gesaammtheit des religiösen Lebens, als die religiöse Anlage sich in ihnen manifestirt.

Religiöse Funktion ist sonach alle menschliche Geistesbethätigung, in welcher die religiöse Anlage sich durch Anknüpfung und Pflege eines religiösen Verhältnisses, sowie durch Bezugnahme auf das errungene religiöse Verhältniss offenbart; in jedem solchen Akt sind thatsächlich alle drei Seiten der menschlichen Geistesthätigkeit vereinigt, wenn auch die eine oder die andere in den Vordergrund tritt. In der dunklen Sehnsucht des noch unbewussten religiösen Triebes dämmert doch schon heller oder dunkler die Vorstellung als vorausgreifende Ahnung des Göttlichen, und die Sehnsucht selbst kündigt sich als Gefühl an; in der Vorstellung ist es unbewusster Weise der religiöse Trieb, der sie zum Objekt eines religiösen Verhältnisses, d. h. zur religiösen Vorstellung stempelt, und damit sofort auch das Gefühl religiös afficirt; im religiösen Gefühl lebt und webt implicite der ganze Reichthum der das Individium erfüllenden religiösen Weltanschauung und drängt die Gesinnung zur religiösen That; im

religiösen Willen endlich stellt sich die reifste Frucht des religiösen Lebensprocesses dar, welche selbstverständlich die ursächlichen Momente ihrer Genesis in sich schliesst, und zwar in einer dem Bewusstsein relativ leichter ergreifbaren Gestalt in sich schliesst, als dies in den früheren Phasen des religiösen Processes der Fall ist. Nirgends mischen sich so sehr die unbewussten mit den bewussten psychischen Funktionen, nirgends spielt das unbewusste Geistesleben eine relativ so bedeutende Rolle, als auf dem Felde der Religion; darum ist aber auch bei jeder religiösen Specialfunktion dieses Ineinanderwirken der unbewussten und bewussten Geistesthätigkeit anzuerkennen, und wenn man dies nicht unterlässt, so wird man sich leicht überzeugen, dass jeder religiöse Akt Einheit von Vorstellung, Gefühl und Wille ist.

Wir können nunmehr folgende Definition aufstellen: Die religiöse Funktion ist die Bethätigung der einheitlichen religiösen Anlage des Menschen in einem einheitlichen Akt von Vorstellung, Gefühl und Wille, in welchem die eine oder die andre dieser drei Seiten überwiegen kann. Für diese so in ihrer potentiellen und funktionellen Einheit begriffene religiöse Funktion bedarf es auch einer einheitlichen Bezeichnung, welche den einheitlichen Aktus einer einheitlichen Anlage ausdrückt; die einzige von der Sprache dargebotene Bezeichnung welche den Inhalt dieser Definition deckt, aber auch vollständig deckt, ist «Glaube», ein Wort, dessen allgemeiner Gebrauch sehr viel älter ist als der des Wortes Religion, und das in seiner Identität mit Geloben, Gelübde, Verlöbniss noch seinen ursprünglichen Sinn durch die neuhochdeutsche Vereinseitigung hindurchschimmern lässt. Versteht man unter *religio* das *religare* oder Knüpfen und Binden des religiösen Verhältnisses, so ist die Bedeutung des Wortes fast identisch mit Glauben oder (sich) Geloben; nur hat Religion mehr die kollektivistische Bedeutung einer alle objektiven und subjektiven Bestandtheile des religiösen Lebens zusammenfassenden Bezeichnung angenommen, während Glauben im religiösen Sprachgebrauch jederzeit der Ausdruck für die specifisch menschliche Seite in der doppelseitigen religiösen Funktion geblieben ist. Glaube ist das vertrauensvolle sich Hingeben des Menschen an das religiöse Objekt, die stetige Willensrichtung oder die Treue, welche das Gelöbniss hält und eine diesem Verlöbniss gemässe Haltung beobachtet; der Glaube ist also die menschliche Seite des religiösen Verhältnisses selbst, und es erscheint nur als ein Accidenz am Glauben, dass die vertrauensvolle

Hingebung an das religiöse Objekt auch das Vertrauen in die transcendentale Wahrheit der religiösen Vorstellung, d. h. in die transcendente Wirklichkeit des religiösen Objekts, einschliesst. Erst durch die katholische Veräusserlichung der Religion und durch die einseitig intellektualistische Auffassung derselben in der älteren protestantischen Orthodoxie und dem theologischen Rationalismus ist diese intellektuelle Seite des Glaubens so in den Vordergrund gedrängt worden, dass sie für das moderne Sprachgefühl den eigentlichen tieferen Wortsinn überwuchert hat.

Die religiöse Anlage erschöpft ihr Wesen darin, den Menschen zum religiösen Verhältniss zu führen und in demselben zu fördern; der Glaube als einseitig menschliche religiöse Funktion erschöpft sein Wesen darin, die menschliche Projektion des religiösen Verhältnisses zu sein. Alles dreht sich also um das religiöse Verhältniss; nur wenn dieses eine Wirklichkeit und keine blosse Illusion ist, nur dann ist der Glaube vor der Gefahr geschützt, ein bloss illusorisches, wenn auch psychologisch nothwendiges Produkt der illusorischen religiösen Anlage zu sein. Demgemäss ist die Wirklichkeit des religiösen Verhältnisses unerlässliche Voraussetzung für die Möglichkeit des Glaubens, ein Postulat des religiösen Bewusstseins, mit welchem dieses sich selbst aufgeben würde. Die Wirklichkeit des religiösen Verhältnisses besagt nun aber mehr, als die Wirklichkeit des religiösen Objektes besagt; es könnte ja ein religiöses Objekt — d. h. ein Objekt, welches, wenn es zum Menschen in ein Verhältniss träte, ein religiöses Verhältniss begründen würde — geben, und doch die menschliche Vorstellung, dass zwischen diesem Objekt und dem Menschen ein reales Verhältniss existire, auf Einbildung beruhen. In diesem Falle könnte, so lange die Einbildung nicht durchschaut wird, der Glaube fortbestehen; aber er würde objektiv betrachtet trotz seiner subjektiven Existenz doch kein religiöses Verhältniss darstellen, sondern nur die subjektive Illusion der Theilnahme an einem supponirten religiösen Verhältniss. Der Glaube wäre in diesem Falle zu bezeichnen als die religiöse Velleität, die sich auf Grund der Einbildung einer nicht existirenden Realität für ein erfolgreiches Wollen hält; er entspräche dem Zustand des durch's Fernrohr Verliebten, wenn die ferne Schöne zwar existirte, aber ohne sich im Geringsten um ihn zu bekümmern, und er in der Einbildung befangen wäre, dass sie seine Neigung erwidert, und etwaige zufällige Bewegungen ihres Kopfes als Zeichen zärtlichen Einverständnisses deutete.

Ein wirkliches Verhältniss besteht nur da, wo beide Theile in eine auf einander bezügliche Funktion eintreten, also eine doppelseitige Funktion gegeben ist, — nicht aber da wo nur der eine Theil sich zu dem andern in eine rein subjektive, bewusstideale Beziehung setzt, welche den andern Theil unberührt lässt. Zu einem Objekt, das entweder in starrer Ruhe und Unthätigkeit verharrt oder aber sich in Thätigkeiten erschöpft, welche keinerlei Beziehung auf mich haben, ist kein Verhältniss für mich möglich; alle Funktionen, welche ich auf ein solches Objekt richte, bleiben erfolglose Versuche zur Anknüpfung eines Verhältnisses und nichts weiter. Deshalb hängt für das religiöse Bewusstsein alles davon ab, dass das religiöse Verhältniss ein nicht bloss einseitig ideal angestrebtes, sondern ein zweiseitig reales ist, d. h. die religiöse Funktion eine doppelseitige, ebensowohl göttliche als menschliche ist; es ist *conditio sine qua non* für die menschliche religiöse Funktion, dass eine göttliche religiöse Funktion als ihr Korrelat, als die Kehrseite ihrer selbst vorausgesetzt wird. Wir haben uns hier nicht darum zu bekümmern, ob diese Voraussetzung eine Illusion oder eine Wahrheit ist; wir haben hier nur zu konstatiren, dass sie unerlässlich ist, und dass mit ihr die Möglichkeit der Religion für den Menschen aufhört. Wir werden später die objektiven Bedingungen näher festzustellen haben, unter welchen allein diese Voraussetzung Wahrheit sein kann; vorläufig haben wir es bloss mit der psychologischen Thatsache zu thun, dass Religion nur da möglich ist, wo diese Voraussetzung als feststehend angenommen wird, und haben auf Grund dieser psychologischen Thatsache näher zu untersuchen, welcher Art die göttlichen Funktionen sind, die als Korrelat der menschlichen religiösen Funktionen vom religiösen Bewusstsein voraussgesetzt werden.

Dem Glauben, als der einheitlichen menschlichen religiösen Funktion, muss auch eine einheitliche göttliche religiöse Funktion entsprechen, und der Gliederung des Glaubens in Specialfunktionen von überwiegendem Vorstellungs-, Gefühls- oder Willens-Charakter muss eine ähnliche Gliederung der göttlichen religiösen Funktion korrespondiren. Es fragt sich nur, ob eine sprachliche Bezeichnung vorhanden sei, welche in ebenso umfassender und doch prägnanter Weise diese göttliche Seite des religiösen Verhältnisses deckt, wie das Wort Glaube es mit der menschlichen Seite thut; diese Frage unbedingt zu bejahen verbietet das Schwanken des Sprachgebrauches bei

den verschiedenen Theologen. Trotzdem scheint mir die Entscheidung unter den vorhandenen Bezeichnungen keinem Zweifel unterliegen zu können, da eigentlich nur die Worte Gnade und Offenbarung in die engere Wahl kommen können. Nun kann zwar jede göttliche Funktion auf den Menschen von diesem als Offenbarung aufgenommen werden, aber doch immer nur dadurch, dass und insofern er mit seinem Intellekt auf dieselbe reflektirt und sie zur Bereicherung oder Befestigung seiner religiösen Vorstellungswelt verwerthet; nur eine unmittelbar auf den menschlichen Intellekt gerichtete göttliche Funktion kann Offenbarung*) im engeren Sinne genannt werden, während die auf das Gefühl oder den Willen gerichteten göttlichen Funktionen an und für sich zunächst etwas andres sind als Offenbarung, wenngleich sie mittelbar durch ihre Rückwirkung auf den Intellekt zu solcher werden können. Die alle Specialitäten der göttlichen Funktion unter sich befassende Bezeichnung kann deshalb nicht «Offenbarung», sondern nur «Gnade» sein. In dem Wortsinne der «Gnade» ist der Umstand betont, dass die auf den Menschen gerichtete göttliche Funktion nicht aus einer Verpflichtung oder Schuldigkeit Gottes entspringt, sondern eine huldreich gewährte Gunst ist, — dass sie nicht der Entgelt für eine sie bezahlende Gegenleistung des Menschen, sondern ein *gratuitus* gespendetes Geschenk ist. Dieser Umstand erscheint für die principielle Betrachtung allerdings als nebensächlich; aber dadurch, dass er allen göttlichen religiösen Funktionen gemeinsam ist, stellt er gleichsam ein neutrales generelles Merkmal dar, das zur Bezeichnung für die Sache selbst verwendet ist. So wird die Gnade zum Korrelat des Glaubens; erst Gnade und Glaube in ihrer Einheit bilden die vollständige religiöse Funktion, welche das religiöse Verhältniss aktualisirt.

Jeder religiöse Akt erschien vom einseitigen Standpunkt einer bloss die menschliche Subjektivität berücksichtigenden Betrachtungsweise als Glaubensakt; von dem umgekehrten ebenso einseitigen Standpunkt einer die menschliche Betheiligung ignorirenden und Alles ganz allein Gott zuschreibenden Betrachtungsweise würde er als reiner Gnadenakt in dem als *tabula rasa* vorgestellten Menschengeist er-

*) Offenbarung heisst: kund und zu wissen thun, das vorher Verborgene dem Einblick eröffnen, das Verdeckte dem Bewusstsein entschleiern, das Verschlossene der Erkenntniss aufschliessen, das Verhüllte baar und bloss aufzeigen.

scheinen. Aus einem die Doppelseitigkeit der religiösen Funktion anerkennenden Gesichtspunkt hingegen erscheint jeder religiöse Akt als einheitlicher Glaubens- und Gnaden-Akt, als eine in sich ungetheilte und untheilbare konkrete Aktualisirung des religiösen Verhältnisses, an welcher trotz ihrer Untheilbarkeit mit Nothwendigkeit die beiden Seiten der göttlichen Gnade und des menschlichen Glaubens unterschieden werden müssen. In jedem religiösen Akt wird man darauf rechnen dürfen, dem wahren Verständniss um so näher gekommen zu sein, je mehr es gelungen ist, die göttliche und menschliche Seite der Funktion zu unterscheiden und doch die Funktion als ungetheilte reale Einheit zu begreifen.

So wenig ein religiöses Verhältniss möglich wäre, wenn alle Aktivität nur auf der menschlichen Seite des Glaubens gesucht und Gott zu einem funktionslos starren Götzen versteinert würde; ebensowenig wäre ein religiöses Verhältniss möglich, wenn alle Aktivität lediglich auf Seiten Gottes gesucht und der Mensch zu einem schlechthin passiven Schauplatz der göttlichen Aktionen erniedrigt würde. Der Glaube ist ebenso aktiv wie die Gnade; es findet auch keine Theilung und Vertheilung der Aktivität zwischen Gnade und Glaube statt, sondern jeder Seite kommt die volle und ganze Aktivität an dem religiösen Akte zu, was eben nur dadurch ohne Widerspruch möglich ist, dass Gnade und Glaube nicht zwei mit einander in Wechselwirkung stehende Akte, sondern die beiden untrennbaren Seiten eines und desselben Aktes, der momentanen Aktualisirung des religiösen Verhältnisses, sind. Ebendasselbe aktuelle Verhältniss, welches, von der göttlichen Seite her angesehen, Gnade ist, ebendasselbe ist, von der menschlichen Seite her gesehen, Glaube, und eben durch diese reale Einheit der Funktion wird das aktuelle Verhältniss zum realen einheitlichen Band zwischen Gott und Mensch.

Sobald dagegen die ihrem Begriff nach zu unterscheidenden Seiten der einen und untheilbaren religiösen Funktion von der Vorstellung reell auseinandergerissen und zu getrennten Funktionen verselbstständigt werden, ist das einheitliche reale Band zwischen Gott und Mensch zerrissen in zwei Stücke, mit deren nachträglicher Wiedervereinigung sich das religiöse Bewusstsein vergebens abquält. Die göttliche Gnade, die nicht zugleich menschlicher Glaubensakt ist, ist und bleibt etwas dem Menschen und seinem geistigen Leben Fremdes, von aussen auf magisch-übernatürliche Weise in dasselbe

Hineinragendes; der Glaube hingegen, der nicht zugleich göttlicher Gnadenakt ist, ist und bleibt etwas rein menschlich-Natürliches, durch das der Mensch sich nimmermehr über seine natürliche Beschränktheit zu erheben vermag. Der einseitige magische Supranaturalismus des ersteren Standpunktes ist ebenso unfähig, von seinem göttlichen Ausgangspunkt zur Realität des religiösen Verhältnisses hindurchzudringen, wie der einseitige Rationalismus von seinem menschlichen Ausgangspunkt; der erstere bleibt jenseits des religiösen Verhältnisses stehen, weil die Gnade dem Menschen wesensfremd und äusserlich bleibt, — der andere diesseits, weil der Glaube ohne Gnade bloss religiöse Velleität ist, aber nicht reales religiöses Verhältniss. Die Gnade bleibt in der dem Menschen transcendenten göttlichen Sphäre stecken, ohne innerlich zum Menschen zu kommen, ohne ihm wesenseigen zu werden, wenn sie nicht zugleich menschlicher Glaubensakt ist; der Glaube bleibt in der menschlichen Sphäre stecken, für welche die göttliche ein ewig unerreichbares und darum ewig vergeblich ersehntes Jenseits ist, wenn der Glaube nicht zugleich göttlicher Gnadenakt ist.

Auch das nützt nichts, von Gott und vom Menschen zugleich auszugehen; denn so lange Gnade und Glaube als getrennte, numerisch verschiedene Funktionen betrachtet werden, häufen sich bei diesem Verfahren nur die beiden Schwierigkeiten der einseitigen Versuche, ohne im geringsten der Lösung näher zu kommen. Es ist, wie wenn eine Hand über eine unendliche Kluft von der einen oder von der andern Seite oder von zwei Seiten hinübergestreckt wird; im letzteren Falle wird durch das zweiseitige vergebliche Mühen der Widersinn der gestellten Aufgabe nur noch augenscheinlicher. Der Gnadenakt bleibt dem Menschen gleich transcendent und wesensfremd, mag er ihn durch einen entgegenkommenden Glaubensakt sich anzueignen versuchen oder nicht; der Glaubensakt bleibt gleich ohnmächtig, die menschliche Sphäre zu überschreiten und ein reales Verhältniss zu Gott zu gewinnen, mag von Jenseits ein Gnadenakt ihm zu Hilfe kommen oder nicht. Denn die magisch supranaturalistische Gnade bleibt immer ein äusserlicher, dem Menschen wesensfremder Wundereingriff, den keine noch so intensive Anstrengung des Menschen zu seiner eigenen Wesensäusserung zu verinnerlichen, d. h. im wahrsten Sinne anzueignen vermag, und die rationalistische Bemühung, durch einseitig menschliche Glaubensakte sich zum Göttlichen in ein reales

Verhältniss zu setzen, bleibt immer mit gleicher Erfolglosigkeit behaftet, so lange die entgegenkommende supranaturalistische Gnadenhilfe von aussen statt von innen den Menschen zu ziehen und zu erheben versucht.

Nur einem mit Verwischen und Vertuschen der Probleme sich zufrieden gebenden Denken kann durch reell getrennte Gnaden- und Glaubensfunktionen der Schein vorgespiegelt werden, dass durch Nebeneinanderstellung zweier für sich allein unzulänglicher Lösungsversuche etwas gewonnen sei; ein klares und scharfes Denken wird nie darüber im Zweifel sein, dass bei solcher Verdoppelung der Versuchsrichtung nichts weiter als eine Verdoppelung der Schwierigkeiten erreicht wird. Die einzige Lösung, welche den Widersinn der magisch-supranaturalistischen, ebenso wie der der rationalistischen Aufgabestellung vermeidet, besteht in der Anerkennung, dass das religiöse Verhältniss nur dann ein nichtillusorisches, reelles sein kann, wenn seine jeweilige Aktualisirung sich in einer numerisch identischen, untheilbaren Funktion vollzieht, an welcher Gnade und Glaube nur als die beiden dem Objekt, beziehungsweise Subjekt des Verhältnisses zugekehrten Seiten zu unterscheiden sind.*)

Alle tiefere Frömmigkeit auf allen Stufen des religiösen Bewusstseins hat sich faktisch und praktisch dieser Wahrheit gemäss entfaltet, gleichviel ob dieselbe dem erkennenden Bewusstsein der Frommen aufgegangen war oder nicht, gleichviel ob sie mit der religiösen Weltanschauung, in welcher dieselben sich bewegten, in Einklang oder in Widerspruch stand. Der Fromme begnügt sich für gewöhnlich mit dem Bewusstsein, wirklich in dem religiösen Verhältniss zu Gott zu stehen, also wirklich die einseitig menschliche Sphäre in seinem religiösen Bewusstsein überschritten zu haben; er ergreift instinktiv und ohne Reflexion die Einheit von Glaube und Gnade, indem er sich in seinem Glauben durch Gott zu Gott emporgehoben weiss und fühlt. Es liegt allerdings ursprünglich nicht im unmittelbaren Interesse der Frömmigkeit, über die psychologischen und metaphysischen Bedingungen dieser Thatsache zu reflektiren; wenn die Reflexion sich dieser Fragen bemächtigt und sie im Sinne einer bestimmten religiösen Weltanschauung, vielleicht im Widerspruch mit der Grundthatsache des religiösen Bewusstseins beantwortet und

*) Vgl. Biedermanns Dogmatik § 18—20; Lipsius' Dogmatik § 53.

dogmatisch fixirt, so lässt sich dadurch das religiöse Bewusstsein sowohl des naiv Frommen als auch des die Dogmen missachtenden Mystikers nicht beirren, und nur das vor der Reflexion sich beugende religiöse Bewusstsein des Gebildeten ohne mystische Energie geräth in einen Zwiespalt, der gebieterisch seine Lösung durch eine mit den Thatsachen des religiösen Bewusstseins harmonirende religiöse Weltanschauung fordert. Mag der naiv-Fromme nach einer solchen noch kein Bedürfniss spüren, der Mystiker sie geflissentlich verschmähen, so wird doch die Schicht der Gebildeten immer breiter, für welche es religiöse Lebensfrage ist, den durch eine einseitige und unvollkommene religiöse Weltanschauung geschaffenen Zwiespalt mit dem religiösen Bedürfniss zu überwinden, und darum ist es so wichtig, dass dasjenige, was der naiv-Fromme und der Mystiker in seinem religiösen Bewusstsein als fundamentale Thatsache besitzt, die funktionelle Identität von Glaube und Gnade, auch in dieser funktionellen Identität als grundlegende Thatsache des religiösen Bewusstseins und *conditio sine qua non* des religiösen Verhältnisses anerkannt werde.

2. Offenbarungsgnade und intellektueller Glaube.

Das religiöse Bewusstsein braucht, wie wir oben gesehen haben, eine Ueberzeugung von praktisch ausreichendem Wahrscheinlichkeitsgrade, dass das Objekt des religiösen Verhältnisses und das religiöse Verhältniss selbst transcendente Realität besitze. Diese Ueberzeugung geht geschichtlich aller wissenschaftlichen Erkenntniss der betreffenden Gegenstände voran und muss praktisch von derselben unabhängig sein, d. h. ihrer entbehren können; sie muss deshalb eine andere Quelle haben als die wissenschaftliche Erkenntniss. Psychologisch betrachtet ist sie ein Postulat des religiösen Bewusstseins, eine Projektion des religiösen Bedürfnisses, ein Produkt des religiösen Triebes; indem sie aber so ihrer Existenz und ihrer Beschaffenheit nach auf die religiöse Anlage und deren unbewussten potentiellen Inhalt zurückweist, greift sie über allen ausser der Religion gegebenen Geistesgehalt des Menschen hinaus und hinüber. Das religiöse Bewusstsein ist deshalb vollständig in seinem Recht, wenn es diese Ueberzeugung als etwas aus dem religiösen Verhältniss selbst Entspringendes und mit ihm Wachsendes und Gedeihendes erfasst; denn die religiöse

Anlage selbst ist ja nichts als der unbewusste Trieb zur Gewinnung des religiösen Verhältnisses, welcher die unbewusste Vorahnung desselben zu seinem Inhalt hat, und auf jeder Entwickelungsstufe greift die Sehnsucht und Ahnung über den jeweiligen Inhalt des religiösen Bewusstseins und die bereits bestimmt entwickelten religiösen Dispositionen mehr oder minder anticipirend auf eine noch nicht erreichte höhere Entwickelungsstufe des religiösen Verhältnisses hinaus. Insofern aber jene Ueberzeugung etwas aus dem religiösen Verhältniss selbst Entspringendes und mit ihm Wachsendes ist, hat auch das religiöse Bewusstsein recht, wenn es dieselbe als Produkt der das religiöse Verhältniss konstituirenden Faktoren betrachtet, d. h. als etwas von Gott im Menschen Gewirktes und Gesetztes auffasst; mit andern Worten: die Ueberzeugung von der religiösen Wahrheit erscheint im Lichte des religiösen Bewusstseins selbst als Gnadengabe. Die Gnade, insofern sie eine Erleuchtung des Menschen über das Wesen und die Bedeutung des religiösen Objektes und Verhältnisses und eine Ueberzeugung desselben von der transcendenten Realität beider zum Zweck hat, heisst nun Offenbarung; die Offenbarung aber, insofern sie vom Menschen als sein eigener Bewusstseinsinhalt und als seine eigene Funktion gewusst wird, ist der intellektuelle Glaube. Offenbarung und intellektueller Glaube sind also ein und derselbe Akt von seiner göttlichen und seiner menschlichen Seite aufgefasst: die göttliche Gnade der Offenbarung, insofern sie sich als Aktualisirung des realen religiösen Verhältnisses, d. h. im menschlichen Geistesleben selbst und diesem immanent vollzieht, ist nicht etwa bloss Ursache und Mittel des menschlichen Glaubens, sondern der intellektuelle Glaubensakt des menschlichen Geistes selbst, allerdings in seiner göttlichen Bestimmtheit, und umgekehrt ist der menschliche Glaubensakt, insofern er wirklich eine Aktualisirung des religiösen Verhältnisses darstellt, nicht mehr bloss einseitig menschliche Geistesfunktion, sondern der menschliche Adspekt der doppelseitigen gottmenschlichen Funktion, welche als solche zugleich nach ihrem göttlichen Adspekt Offenbarung heisst.

Dieses Verhältniss der funktionellen Identität von Offenbarung und intellektuellem Glauben wird erst dann völlig einleuchtend, wenn man die uneigentlich so genannten Formen der Offenbarung auf ihren eigentlichen Kern zurückführt. Zunächst sind alle diejenigen Manifestationen Gottes aus dem Begriff der Offenbarung auszuscheiden,

welche als solche nicht zugleich immanente Gnadenakte im menschlichen Geiste, sondern äussere Momente des Weltprocesses sind; hierher gehört einerseits die sogenannte allgemeine Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geschichte, andererseits jede angebliche specielle Offenbarung Gottes durch sinnliche Erscheinung für das menschliche Auge oder Ohr.

Der natürliche und der geschichtliche Process sind für den Menschen äussere Thatsachen, welche an und für sich genommen, d. h. ohne Verarbeitung durch das Denken, keineswegs die Existenz Gottes bezeugen; erst das menschliche Denken, welches sie auf ihren inneren Zusammenhang verarbeitet, ist in der Lage, sie als empirisches Material für induktive Schlussketten zu verwerthen, aus denen die Ueberzeugung von dem Dasein und der Wahrheit Gottes resultiren kann. Ob dieses Resultat aus der gedanklichen Verarbeitung jenes empirischen Materials folgt oder das entgegengesetzte, hängt nun aber nicht bloss von jenem Material, sondern auch von der Beschaffenheit des menschlichen Denkvermögens ab: also liegt die Offenbarung keinenfalls schon in jenem Material, sondern erst in dem Denken und Schliessen des menschlichen Geistes, und Natur und Geschichte können nur als eine äussere Veranstaltung bezeichnet werden, welche in einem prädisponirten Denken die betreffende Offenbarung auslöst.

Dasselbe gilt von den angeblichen Erscheinungen der Götter vor wachenden oder träumenden Menschen; ob die wahrgenommene Erscheinung ein von andern Menschen veranstalteter Betrug, eine natürliche Sinnestäuschung, eine krankhafte oder eine von Gott inspirirte Hallucination, ein gewöhnliches oder ein inspirirtes Traumbild, oder die Wirkung einer übernatürlichen Materialisation des betreffenden Gottes gewesen sei, darüber sagt die Wahrnehmung als solche gar nichts aus, sondern es ist Sache des Denkens, unter diesen verschiedenen Möglichkeiten nach Maassgabe der vorliegenden inneren und äusseren Umstände die Entscheidung zu treffen. Erst die innere geistige Deutung der Thatsache ist die eigentliche und wahre Offenbarung; die äussere Veranstaltung ist nur technische Beihilfe zu ihrer Herbeiführung oder psychologischen Auslösung. Darum ist es auch für den religiösen Werth der Offenbarung ganz gleichgiltig, ob sie durch Licht- oder Schallwellen, welche von einer übernatürlichen göttlichen Materialisationserscheinung auf die Sinneswerkzeuge des Menschen treffen, oder durch eine, der so entstehenden Wahrnehmung

gleiche, aber von Gott innerlich im Menschen gesetzte Hallucination angeregt wird, und ebenso gleichgiltig ist es, ob eine solche sinnliche Erscheinung oder irgend ein andrer Akt des Geisteslebens zum äusseren Anlass wird, der die innere Offenbarung auslöst; denn wenn einmal die innere geistige Offenbarung zu Stande gekommen ist, so ist sie als solche zum geistigen Besitz des Menschen geworden, so dass die zufälligen Anlässe zur psychologischen Auslösung als irrelevant fortgeworfen werden können.

Wenn schon im geistigen Leben des Menschen selbst nur die Punkte, wo die Glaubensüberzeugung als Aktualisirung des religiösen Verhältnisses hervorspringt, Offenbarung genannt werden können, nicht aber die vorbereitenden Glieder, welche den Eintritt eines solchen Momentes erleichtern, so muss in noch höherem Grade der Ausdruck Offenbarung von solchen äusseren Ereignissen ferngehalten werden, welche nur dadurch auf den Menschen Einfluss gewinnen, dass sie durch die Wahrnehmung repräsentativ in seinen Bewusstseinsinhalt eintreten. Wir haben also alle unrichtig sogenannte äussere Offenbarung auf innere zurückzuführen, und in demselben Sinne müssen wir weiterhin alle fremde oder überlieferte Offenbarung auf eigne oder persönliche zurückführen.

Zur Sphäre des »Aeusseren« gehört nämlich für einen bestimmten Menschen nicht bloss die gesammte Körperwelt und deren Veränderungen, sondern auch die gesammte übrige Geisterwelt und deren Veränderungen; was in der Seele eines Dritten vorgeht, ist für mein Bewusstsein etwas Draussen Liegendes (erkenntnisstheoretisch-Transcendentes). Wenn also ein Dritter eine Offenbarung empfangen hat, so ist dies zwar für ihn eine Offenbarung, aber darum noch für keinen andern Menschen; wenn ich oder ein andrer auch an die Wahrheit und Thatsächlichkeit der betreffenden Offenbarung glaube, so ist und bleibt sie darum doch immer nur eine Offenbarung für ihn, ohne Offenbarung für mich zu werden. Wenn freilich Offenbarung und Glaube zwei funktionell verschiedene Akte wären, dann könnten sie auch zeitlich auseinandergezerrt oder in verschiedene Personen vertheilt werden, dann würde nichts hindern, dass mein Glaubensakt einem Offenbarungsakt korrespondirte, welcher sich früher einmal in einem andern Menschengeist vollzogen hat; ich hätte dann nur nöthig, den Wahrscheinlichkeitsgrad, welchen jener Offenbarungsakt in dem Geiste des Empfängers hatte, mit den Koëfficienten der

Wahrscheinlichkeit dafür zu multipliciren, dass Selbsttäuschung oder Lüge bei der Ueberlieferung ausgeschlossen blieb, und könnte dann auf die so in ihrer Wahrscheinlichkeit reducirte Offenbarung des Dritten meinen Glauben beziehen. Diese völlig äusserliche Auffassung ist aber durch das oben über die Einheit von Gnade und Glaube Bemerkte schlechthin unmöglich gemacht; der einzige Glaubensakt, welcher der göttlichen Offenbarung in dieser dritten Person korrespondirt, ist der Glaube dieser dritten Person selbst, für welche sie innere Offenbarung ist. Der Charakter der Offenbarung beruht eben darin, dass man sie selbst erlebt und erfahren hat, denn was mir nicht in meinem eigenen persönlichen Geistesprocess offen und baar geworden, das ist mir eben noch nicht offenbar, gleichviel wie vielen Andern es offenbar sein mag.

Die einem Dritten zu Theil gewordene Offenbarung ist als Offenbarung unveräusserliches Eigenthum dieses Dritten und als solches mit seinem Glauben eins und dasselbe; der überlieferte Bericht von solchem geistigen Besitz ist so wenig diesem Besitz gleichwerthig, wie die Mittheilung, dass ein andrer Millionär sei, meine Armuth beseitigt. Wohl aber kann der überlieferte Bericht über die Thatsache einer solchen früher in einem dritten stattgehabten Offenbarung meine Sehnsucht und Hoffnung auf eigene persönliche Offenbarung stärken und ermuthigen und mich dadurch in eine zum Eintritt der Offenbarung günstigere Gemüthsstimmung versetzen; ebenso kann der Bericht über den Inhalt der fremden Offenbarung meinem Geistesleben zur Anregung und zum Anstoss dienen, und dadurch wiederum den Eintritt einer ähnlichen Offenbarung befördern und vorbereiten.

Die überlieferte Offenbarung kann also niemals mehr leisten, als die sogenannte äussere Offenbarung in Natur und Geschichte auch thut; d. h. sie kann nur äussere technische Beihilfe zum Zustandekommen einer inneren, persönlichen Offenbarung sein, ebenso wie sie selbst auf stattgehabte innere persönliche Offenbarung zurückweist. Bleibt solche persönliche Offenbarung in einem Menschen aus, so giebt es für diesen keine Offenbarung, also auch keinen wahren geistigen Glauben, dessen Ersatz durch todten Autoritäts- und Buchstabenglauben vergebens angestrebt wird; tritt eine persönliche Offenbarung (wie z. B. nach christlicher Lehre in dem inneren Zeugniss des heiligen Geistes in dem Frommen) ein, so ist dieser Offenbarungsakt der einzige für den betreffenden Menschen existirende, und nicht die

sogenannte überlieferte Offenbarung, obschon eine solche immerhin für Eintritt und Inhalt der persönlichen Offenbarung mitbestimmend geworden sein kann. Im religiösen Geistesleben des Einzelnen, d. h. in der Bethätigung des religiösen Verhältnisses, handelt es sich also immer nur um die eigene persönliche Offenbarung, welche ihrerseits mit dem persönlichen Glaubensakt ein und dasselbe ist.

Neben dem religiösen Geistesleben des Einzelnen als solchen ist allerdings auch die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit in ihrer Gesammtheit in Betracht zu ziehen, welche sich einerseits aus der Summe aller persönlichen Geistesprocesse zusammensetzt, andrerseits aber wieder das Niveau bestimmt, auf welchem das religiöse Geistesleben des Einzelnen sich entfaltet, oder den Boden, in welchem es mit allen Wurzeln haftet, und aus welchem es seine geistige Nahrung und Anregung für die individuelle Entwickelung zieht. Die Entwickelungsstufe des religiösen Bewusstseins, innerhalb deren der Einzelne aufwächst, lebt und sich bewegt, ist nämlich nicht bloss entscheidend für die religiöse Weltanschauung, welche er vorfindet, sondern auch für die Beispiele religiösen Lebens, welche ihm als Vorbild und Anregung für die eigene Religiosität dienen, mit andern Worten: die objektive Entwickelungsstufe des religiösen Bewusstseins kann als der allerwichtigste äussere Umstand gelten, welcher mitbestimmend ist für die Beschaffenheit der zur Auslösung gelangenden subjektiven Offenbarungen.

Aus diesem Gesichtspunkt kann der Werth, welcher in den positiven Religionen auf die errungene objektive Entwickelungsstufe des religiösen Bewusstseins gelegt wird, nicht übertrieben genannt werden, wofern nur nicht vergessen wird, dass dieser Werth einerseits niemals über den eines äusseren Beförderungsmittels der subjektiven Offenbarung hinausgehen kann, und dass andrerseits diese Entwickelungsstufe das Ergebniss aller in direkter Entwickelungsreihe voraufgehenden Offenbarungen, nicht aber das Ergebniss einer einzigen oder einiger wenigen ist. Eine Verkennung der ersteren Einschränkung wäre irreligiös, wäre eine glaubentödtende Verdrängung der lebendigen persönlichen Offenbarung durch den objektiven Niederschlag vergangener Offenbarungsakte; eine Verkennung der letzteren Einschränkung wäre unhistorisch, wäre eine Verdrängung des bewunderungswürdigen providentiell geleiteten Entwickelungsganges der ganzen Menschheit durch einzelne in die dumpfe Unproduktivität der

Masse hineinplatzende Offenbarungsakte, denen alle geschichtlichen und psychologischen Vorbedingungen zur naturgesetzlichen Entstehung fehlen.

Wer nur innerhalb der eigenen Religion (beziehungsweise deren Mutterreligion) Offenbarung anerkennt, ausserhalb derselben sie aber leugnet, der beweist damit nur, dass ihm ebenso sehr das religiöse Verständniss für den Begriff der Offenbarung in ihrer Korrelation zum Glauben, wie das historische Verständniss für den Entwickelungsgang des religiösen Bewusstseins der Menschheit fehlt; wer aber gar die in der eigenen Religion vorgefundene Entwickelungsstufe des religiösen Bewusstseins auf die subjektiven Offenbarungen eines oder einiger religiöser Heroen zurückführt, der zeigt dadurch seinen Mangel an Verständniss dafür, dass kein Zweig des geistigen Menschheitslebens in höherem Grade als die Religion von völkerpsychologischen, meist unbewussten Processen des Gesammtgeistes abhängt. Damit soll keineswegs der bedeutende Einfluss des religiösen Genius geleugnet werden, wie er sich z. B. in einem Jesajah oder Paulus als Eröffner neuer Bahnen manifestirt; aber es muss daran erinnert werden, dass grade auf dem Gebiete der Religion der Volksgeist es noch mehr als auf anderen Gebieten liebt, die allmählichen Umwandlungen ganzer Kulturepochen auf eine Einzelgestalt als Urheber zurückzuprojiciren. Wo solche Einzelgestalten vor der geschichtlichen Kritik ihre Bedeutung als Religionsgründer behaupten, pflegen sie, wie Muhammed, den Nimbus des schöpferischen Genius einzubüssen, und zu unproduktiven Kompilatoren vorgefundener Ideen herabzusinken; in den häufigeren Fällen handelt es sich entweder (wie bei Jesus) um Personen, denen die spätere Auffassung das Gegentheil der wirklich gehegten Grundansichten andichtet, oder (wie bei dem ägyptischen einmal grossen Thot, dem persischen Zarathustra, dem indischen Manu und Buddha, dem israelitischen Moses) um mythische Figuren, die nie existirt haben, oder doch um einen unerkennbar gewordenen, verschwindend dürftigen historischen Kern herumkrystallisirt sind. Nie hat ein religiöser Heros etwas andres sein wollen, als Reformator, d. h. Wiederhersteller und Reiniger der von ihm vorgefundenen Volksreligion; je weniger originell ein solcher auftrat, je mehr er sich damit begnügte, für das in der Volksseele Lebende den betreffenden Ausdruck zu finden, desto geeigneter schien er dem Volke, als Ueberbringer der neuen Offenbarung verherrlicht zu werden, während die

wirklich originellen und neue Wege einschlagenden religiösen Genien (wie Jesajah und Paulus) dem Volke zu fremd gegenüberstanden, um sie über das Maass ihrer wirklichen Bedeutung hinaus zu verherrlichen.

Es scheint hier geboten, darauf aufmerksam zu machen, dass der formelle Charakter der Offenbarung gänzlich unabhängig davon ist, ob der Inhalt originell oder schon beliebig oft producirt ist. Es kann ein gedanklicher Inhalt über Gott und seine Beziehungen zum Menschen völlig neu und originell in den geistigen Entwickelungsprocess der Menschheit eintreten, ohne irgendwie den Charakter der Offenbarung an sich zu tragen, sofern er nämlich als Produkt theoretischer Spekulation in einem irreligiösen Menschen hervorgetreten ist, d. h. in einem solchen, der nicht in einem religiösen Verhältniss steht, also auch nicht diesen Inhalt aus dem religiösen Verhältniss geschöpft haben kann; gleichwohl kann solcher Gedankeninhalt befruchtend und anregend auf die Entwickelung des religiösen Bewusstseins in anderen Menschen wirken, sei es nun durch seinen indirekten Einfluss auf die Entwickelung der Religion, sei es durch seinen direkten Einfluss auf die Entwickelung der Wissenschaft, sei es durch beides im Verein. So wenig die vorhandene Originalität eines aus anderen Quellen stammenden Gedankengehalts den Charakter der Offenbarung verleihen kann, ebenso wenig kann der Mangel an Originalität einem Glaubensinhalt den Charakter der Offenbarung rauben oder beeinträchtigen, sofern derselbe aus dem religiösen Verhältniss als solchem geschöpft ist.

Die Offenbarung in ihrer Einheit mit dem Glauben ist eben zunächst für jeden Einzelnen bestimmt, in welchem sich der religiöse Process vollzieht; für den Einzelnen aber ist einmal im Leben alles neu, auch das in Anderen schon Dagewesene. Erst in zweiter Reihe kommt der Offenbarungsinhalt über seine Bedeutung für das religiöse Einzelleben hinaus auch der Entwickelung der Religion im Ganzen zu gut; für diese aber kommt es eben so sehr darauf an, dass der wesentliche Gehalt der bereits erreichten Entwickelungsstufe ein allgemeiner, im religiösen Geistesleben aller Einzelnen sich wiederholender sei, als dass er durch Bereicherung und Vertiefung fortentwickelt werde. Nur für die letztere Seite ist eine gewisse Originalität der Offenbarung im Einzelnen erforderlich; diese ist aber schon dadurch verbürgt, dass jeder Mensch ein in seiner Art Einziger ist, in welchem das allen Gemeinsame sich nur auf eine eigenthümliche, individuell

modificirte Art und Weise wiederholen kann. In den meisten Menschen wird diese individuelle Färbung nur zur Bereicherung, Verfeinerung und allseitigen Durcharbeitung der bereits erreichten Stufe des religiösen Bewusstseins beitragen, nur in einer Minderzahl wird sie auch der Vertiefung und der Vorbereitung und Herbeiführung eines wirklichen Fortschrittes dienen. Aus einer grossen Summe solcher individuellen Offenbarungen heraus bildet sich diejenige Stimmung des Volksgeistes, welche als Empfänglichkeit für und Bedürfniss nach einem principiellen religiösen Fortschritt sich geltend macht, und welche dann endlich in den Offenbarungen eines oder einiger vorwiegend „begnadeten“ Individuen (religiösen Genies) die Formulirung für das Ersehnte findet.

Vom Rationalismus wird gegen den religiösen Begriff der Offenbarung das Bedenken erhoben, dass der Inhalt der Offenbarung, als einer göttlichen Funktion, absolute Wahrheit besitzen müsse, was aber bei der Verschiedenheit des empirisch vorliegenden Offenbarungsinhaltes thatsächlich ausgeschlossen sei. Eine Theologie, welche den magisch-supranaturalistischen Begriff der Offenbarung als einer einseitig göttlichen Funktion retten will, sucht diesen rationalistischen Einwand durch die Annahme zu entkräften, dass Gott in seiner Offenbarung allerdings die absolute Wahrheit darbiete, aber in einer dem unvollkommenen menschlichen Fassungsvermögen accommodirten, d. h. verhüllten und theilweise entstellten Form; diese Ausflucht wird aber weder der göttlichen, noch der menschlichen Natur gerecht und lässt auf beiden Seiten unlösbare Schwierigkeiten bestehen. Nach ihr beraubt nämlich Gott aus äusseren Gründen die absolute Wahrheit ihrer Absolutheit, zunächst in formeller und dadurch mittelbar auch in inhaltlicher Hinsicht, erweist sich also in seiner einseitig göttlichen Funktion doch wieder nicht als absolut wahr; der Mensch hingegen empfängt trotzdem durch diese widerspruchsvolle göttliche Funktion doch nur einen Inhalt, der nicht nach den natürlichen psychologischen Gesetzen auss einem eigenen Geiste geboren, also auf magisch-supranaturalistische Weise in denselben von aussen eingepfropft ist. Der Rationalismus hat in seinem Einwand zwar insoweit Recht, dass er die absolute Wahrheit des Offenbarungsinhaltes im Hinweis auf ihre gesetzmässige psychologische Entstehung im Individualgeist bestreitet und auf der natürlichen Gesetzlichkeit des Geisteslebens besteht; aber er hat Unrecht, wenn er deshalb die göttliche Seite am Glaubensakt negirt

und die religiöse Funktion zu einer einseitig menschlichen herabsetzt. Die supranaturalistische Theologie ist dem gegenüber im Recht, wenn sie an der Offenbarung als einer wesentlich göttlichen Funktion festhält, aber sie vermag ihr Recht nur zu behaupten, nicht zu erweisen, angesichts des Widerspruches, dass die einseitig göttlich gefasste Funktion der Offenbarung formell wie inhaltlich sich als nicht absolut darstellt, und trotz dieser Selbstverleugnung doch nur im Widerspruch mit den psychologischen Gesetzen sich im menschlichen Geiste darzustellen vermag.

Die Lösung dieses Widerstreites liegt darin, dass die göttliche Offenbarung in ihrer funktionellen Identität mit dem menschlichen Glauben genommen werden muss. Dadurch wird dem Rationalismus sein Recht, insofern die Funktion ausschliesslich im menschlichen Geistesleben verläuft und an dessen natürliche Gesetze gebunden ist, und es wird dem Supranaturalismus sein Recht, insofern diese gesetzmässig verlaufende menschliche Geistesfunktion zugleich als Aktualisirung des religiösen Verhältnisses eine göttlich determinirte ist, also ebensowohl Funktion Gottes als Funktion des Menschen genannt werden muss. Die Schwierigkeit, an welcher die Accommodationstheorie der supranaturalistischen Theologie scheitert, dass Gott aus äusseren Gründen in einer einseitig göttlichen Funktion seine göttliche Natur verleugnen und zur relativen Unwahrheit verstellen soll, schwindet hier dadurch, dass die natürliche Gesetzlichkeit des menschlichen Geistesprocesses das Material ist, in welchem und durch welches die göttliche Funktion sich darstellt; was für die einseitig göttliche Funktion eine ihrer Selbstheit sich entäussernde Accommodation wäre, ist für die doppelseitige gottmenschliche Funktion der normale, selbsverständliche, naturgesetzmässige Verlauf. Insofern es ausschliesslich die menschlichen Geistesfunktionen sind, in welchen der Offenbarungsakt sich vollziehen kann, kann von einer Anbequemung der Offenbarung nicht mehr die Rede sein; indem aber die menschlichen Geistesfunktionen, welche das ausschliessliche Material der Offenbarung bilden, mit der Unvollkommenheit eines endlichen Bewusstseins behaftet sind, können sie selbstverständlich auch nur eine relative, nicht die absolute Wahrheit zum Ausdruck bringen. Der Werth dieser relativen Wahrheit ist kein absoluter, aber er kann trotz seiner Relativität praktisch mehr oder minder ausreichend sein, um das religiöse Verhältniss zu verwirklichen; er ist ein sehr ver-

schiedener, je nach dem Grade der Annäherung der relativen Wahrheit an die absolute. Dass auch in der relativen Wahrheit Wahrheit liege, Wahrheit überhaupt, Wahrheit schlechthin, ohne welche auch die relative Wahrheit nicht relative Wahrheit heissen könnte, das ist der berechtigte Gedanke, den die supranaturalistische Theologie retten will, wenn sie den widerspruchsvollen Satz aufstellt, dass die Offenbarung absolute Wahrheit biete, wenn auch in menschlich unvollkommene Formen gekleidet; grade diese widerspruchsvolle Fassung verleitet aber dazu, den rein graduellen Unterschied zwischen der relativen Wahrheit der eigenen Religion und derjenigen der fremden zu verkennen.

Wir haben nunmehr noch auf die Hauptformen der intellektuellen menschlichen Funktion einen Blick zu werfen, in welchen die göttliche Offenbarung ihren Ausdruck findet.

Jeder geistige Inhalt tritt zunächst als Anschauung in das Bewusstsein ein, sei es als Wahrnehmung, sei es als Erinnerungsvorstellung einer früheren Wahrnehmung, sei es als anschauliche Phantasievorstellung, welche aus Bestandtheilen früherer sinnlicher Wahrnehmungen selbstthätig ein nicht wahrgenommenes Ganzes zusammensetzt. Allen diesen Arten der Anschauung gemeinsam ist die Form der Sinnlichkeit, aber es wäre ein grosser Irrthum, zu glauben, dass die Sinnlichkeit allein genüge, um die Form der Anschauung zu konstituiren und dass auch der Inhalt der Anschauung ein bloss sinnlicher sei. Schon der Fortgang von der Erinnerungsvorstellung zur Phantasievorstellung zeigt, dass der Geist in der Form der empirischen Sinnlichkeit über den empirisch gebotenen Inhalt hinausgeht, indem er synthetisch konstruktiv mit dem sinnlichen Anschauungsmaterial schaltet und dadurch sein schöpferisches Vermögen bewährt; dieser Fortgang über die sinnliche Erfahrung wäre unverständlich, wenn nicht schon in der empirischen Anschauung selbst eine aktive geistige Produktivität sich äusserte trotz des aus der Unbewusstheit dieser Produktion entspringenden Scheines einer rein passiven Receptivität des Bewusstseins. Die Sinnlichkeit als solche liefert nur Empfindung, nicht Anschauung, und erst der Intellekt formirt durch seine vorbewusste (apriorische) Thätigkeit aus den sinnlichen Empfindungen die Anschauung. In Folge dessen ist die Anschauung ein Gewebe ans sinnlicher und intellektueller Geistesfunktion, so dass es kein Wunder ist, wenn hinterdrein die Anschau-

ung trotz ihrer sinnlichen Form benutzt wird, um aus ihr und durch sie zu geistigem Inhalt empor zu steigen. Ja sogar die Bausteine der Anschauung, die sinnlichen Empfindungen, sind selbst zwar psychologisch determinirte, aber doch spontane und aktive Reaktionen des Geistes auf die Gehirnschwingungen, zeigen also trotz ihrer scheinbaren Passivität doch eine ganz entschiedene Aktivität und Produktivität des Geistes an, welche aus der nämlichen Wurzel (dem teleologischen Unbewussten) entspringt, wie die sekundäre intellektuelle Reaktion auf den so gesetzten primären Bewusstseinsinhalt.

Wenn somit zunächst die Anschauung als Medium der Offenbarung dient, so liegt die Unangemessenheit dieses Ausdrucksmittels der Wahrheit allerdings in seiner sinnlichen Form, gleichviel ob die empirische Wahrnehmung (z. B. Himmel, Sonne, Blitz), oder ein Gedächtnissbild derselben (z. B. die Sonne in der Nacht, der Blitz bei klarem Wetter), oder eine Phantasiekombination von Erfahrungselementen (z. B. ein geflügelter Stier, ein menschenköpfiger Löwe) das Objekt des religiösen Verhältnisses darstellen soll. Aber diese Unangemessenheit des Ausdrucks vermag nur die absolute Wahrheit zur relativen herabzusetzen, nicht ihr gänzlich den Charakter der Wahrheit zu benehmen; denn in der sinnlichen Form der Anschauung drückt sich thatsächlich mehr als ein bloss sinnlicher Inhalt, drückt sich ein geistiger Gedankengehalt aus, der die absolute Wahrheit in höherem oder geringerem Grade ahnungsvoll anticipirt. Der Geist verbindet mit solchen Anschauungen einen Sinn, der tiefer ist als die sinnliche Anschauung selbst; indem er das Anschauungsbild nicht als solches, nicht um seiner selbst willen ergreift und festhält, sondern um des übersinnlichen Sinnes willen, den er hineinlegt, wird ihm das Bild zum Sinnbild. Hierbei wird aber Bild und Sinn noch nicht unterschieden, so lange das Bewusstsein auf der Stufe der Anschauung stehen bleibt; denn um von dem Anschauungsbilde als solchen den tieferen geistigen Sinn unterscheiden zu können, müsste eben schon eine andere Form neben der Anschauung gewonnen sein, in welcher der Sinn im Gegensatz zur Anschauung ausgedrückt würde. So dient die Anschauung als Sinnbild, lange bevor sie als Sinnbild gewusst wird; das Erwachen dieses Bewusstseins wird grade zu dem kritischen Punkt, wo die Anschauung als solche als unzulänglich zur Erfassung der Wahrheit begriffen wird, und das Suchen nach einer angemesseneren Form beginnt.

Insoweit sinnliche Anschauung als unangemessene Form begriffen ist, muss das Suchen nach der angemesseneren Form von der anschaulichen Sinnlichkeit absehen oder abstrahiren; so gelangt es zur abstrakten Vorstellung. Indem der suchende Geist von den mannigfaltigen sinnlichen Anschauungen, welche in buntschillerndem Wechsel zum Ausdruck des Göttlichen dienen, die sinnliche Form abstreift, gelangt er zu etwas, das allen diesen Anschauungen als Sinnbildern gemeinsam ist, d. h. zu einer allgemeinen Vorstellung oder einem Begriff. Indem jede dieser Gemeinvorstellungen eben wegen ihrer abstrakten Natur sich als einseitig und insofern unwahr erweist, drängt die suchende Reflexion zu immer neuen abstrakten Bestimmungen, deren Vielheit der Reihe nach durchlaufen werden muss; d. h. die Reflexion in Vorstellungen ist diskursiv. Die Abstraktion hat verschiedene Grade, je nachdem ein grösserer oder geringerer Theil der zum Abstraktionsmaterial dienenden Anschauungen von der Vorstellung ausgeschieden, beziehungsweise in der Vorstellung festgehalten wird; jede Vorstellung bleibt also einerseits mehr oder minder mit sinnlicher Form behaftet, während sie sich andrerseits gegen die sinnliche Form kehrt. Für den die sinnliche Form übersteigenden Gehalt der Vorstellung, den Begriff, klammert sich der Geist an das äussere konventionelle Zeichen des Wortes, welches dazu dient, bei seiner Wiederkehr den an und für sich unfassbaren Begriffsinhalt durch theilweise Wiederholung seiner Genesis im Geiste neu zu entbinden. So schwebt und schillert alle Vorstellung zwischen Sinnlichkeit und Begriff und verleitet nur zu leicht dazu, den todten Buchstaben, das Wort, an die Stelle des Begriffs, das konventionelle Aneinanderreihen von Worten an die Stelle eines lebendigen Geistesprocesses zu setzen. Die Vorstellung ist die Leiter, auf welcher der Gedanke von der Anschauung zur Idee emporklimmt, und grade darum ist ihr allmählicher fliessender Uebergang von dem einen Extrem zum andern so unentbehrlich und werthvoll; aber wenn sie in ihrer Bedeutung als Uebergangsstufe verkannt und vom blossen Mittel zum Selbstzweck erhoben wird, dann bleibt der Geist auf der Leiter stehen, weil er des Sprossensteigens müde wird, oder er kehrt gar zum Ausgangspunkt zurück.

In der That ist ja die Anschauung in vieler Hinsicht einheitlicher und ansprechender als die Vorstellung; sie ist konkret, wo diese abstrakt ist, — komplex und simultan (d. h. mit einem Blick das Ganze

umspannend), wo diese diskursiv und successiv ist, — ruhig in sich gesättigt, wo diese von ihrer Einseitigkeit zum Aufsuchen immer neuer Ergänzungen getrieben wird, — selbstgenügsam in sich befriedigt, wo diese durch ihre unvermittelten Gegensätze (von sinnlicher Form und übersinnlichem Inhalt) in immer neue Selbstwidersprüche verwickelt wird. Wer also den positiven Gehalt der Vorstellung in den positiven konservirten Resten des sinnlichen Abstraktionsmaterials oder gar in dem sinnlichen Zeichen des Wortes sucht, der kann in der That in dem Fortgang von der Anschauung zur Vorstellung nur einen Missgriff erkennen, und muss nothwendig die Umkehr fordern zu dem reflexionslosen, darum aber auch widerspruchsfreien Standpunkt der konkreten Intuition; so kam Schleiermacher dazu, die Religion als Gefühl und Anschauung zu bestimmen. Wer hingegen der Meinung ist, dass die Vorstellung mit ihrem Rest von sinnlicher Form nur ein Sinnbild höherer Ordnung für den positiven übersinnlichen Gehalt ist, der sich an den Worten in und bei dem Denken wirklich im Geiste entbindet, der wird darauf dringen, den Weg, den die Vorstellung wandelt, nach vorwärts (wenn auch nur approximativ) zu Ende zu führen, d. h. von der sinnlich-begrifflichen Vorstellung zu der Idee fortzuschreiten.

Dies geschieht, indem sich die Spekulation über die Reflexion erhebt, wie diese sich über die Intuition erhoben hat. In der Intuition wird der unmittelbare (d. h. unbewusst selbstproducirte) Bewusstseinsinhalt unmittelbar in seiner Ganzheit vom Bewusstsein percipirt; in der Reflexion wird er gebrochen und entstellt, aber zugleich analysirt und mit dem Verständniss durchdrungen; in der Spekulation werden die geistig werthvollen Ergebnisse der Analyse, die bleibend werthvollen Strahlen im Brennspiegel der Synthese vereinigt und in dem im Brennpunkt erzeugten Spiegelbild zusammengeschaut. Wenn alle Vorstellungen des religiösen Objekts möglichst ihrer Sinnlichkeit entkleidet und zu reinen Begriffen emporgeläutert werden, wenn die Wortbezeichnungen dieser Begriffe nur noch als die Parfumfläschchen betrachtet werden, aus denen beim Oeffnen sich momentan der geistige Duft entbindet, wenn all dieser unsagbare und sinnlich unaufzeigbare Duft in ein Bouquet zusammenströmt, dann ist dies die Idee. Die spekulative Idee ist demnach ebenso komplex, simultan und konkret wie die Anschauung, ohne gleich ihr und der Vorstellung sinnlich zu sein; sie ist synthetisch kombinatorisch wie

die Phantasievorstellung, ohne gleich ihr willkürlich, phantastisch, und dadurch unwahr zu sein; sie ist übersinnlich wie der Begriff, ohne gleich ihm einseitig und diskursiv zu sein. Die spekulative Idee ist als solche ein Ideal, das sich nur annähernd psychologisch realisiren lässt, aber allein an dem Grade der Annäherung an dieses Ideal bemisst sich aller Werth intellektueller menschlicher Geistesthätigkeit. Der Fortgang von der Anschauung zur Vorstellung wäre eine widersinnige Preisgebung der intuitiven Wahrheit, wenn nicht die Vorstellung auf jeder Stufe die Tendenz hätte, der Idee wenigstens von einer Seite her näher zu kommen, als die Anschauung es ihr ist, und die Anschauung selbst könnte nicht unbewusstes Sinnbild sein, wenn die Idee nicht implicite als der tiefere Sinn des Bildes in ihr steckte und vom Glauben ahnungsvoll herausgelesen würde.

Dass die spekulative Idee die adäquateste Form ist, in welcher das Absolute im menschlichen Geiste zum Ausdruck gelangen kann, ist von Hegel richtig erkannt worden; aber um so verkehrter ist seine Ansicht, dass die Religion die Wahrheit nur in der Form der Vorstellung biete, — denn daraus würde folgen, dass mit Eintritt des adäquatesten Ausdrucks für das Absolute im Bewusstsein das Absolute aufhöre, Objekt des religiösen Verhältnisses und damit Inhalt des religiösen Bewusstseins zu sein. Dass die Religion auch da existirt, wo das Absolute nur in der Form der Vorstellung oder der Anschauung gewusst wird, ist zweifellos; aber man sollte es doch für selbstverständlich halten, dass da, wo das Absolute zu seiner adäquatesten Offenbarung im Menschengeist gelangt, die Möglichkeit zur Verwirklichung des religiösen Verhältnisses nicht aufhört, sondern gradezu erst die möglichst günstigen Bedingungen für eine möglichst vollendete Entfaltung des religiösen Verhältnisses gegeben sind. Wenn die Anschauung und Vorstellung auch schon ein religiöses Verhältniss ermöglichen, so ist es doch nur darum, weil beide die Idee implicite mehr oder minder unvollkommen oder einseitig in sich enthalten und daher für das religiöse Bewusstsein als ein, wenn auch unzulänglicher, Ersatz der Idee, als relative Wahrheit gelten können; in dem Maasse, als der Mensch der spekulativen Idee sich annähert, d. h. das vorher ahnungsvoll Durchschimmernde in ungetrübter Reinheit erfasst, in dem Maasse nähert sich die relative Wahrheit der Offenbarung der absoluten, in dem Maasse werden also die intellektuellen Grundlagen für das vollkommene religiöse Verhältniss günstiger, weil

von störenden Trübungen geläutert. Nur dann, wenn die adäquate Auffassung des Absoluten in Gestalt der Idee die Unbrauchbarkeit desselben zum Objekt eines religiösen Verhältnisses darthun sollte, wäre Hegels Ansicht begründet; dann wäre damit aber auch die Religion nicht mehr auf die relative Wahrheit, sondern auf die relative Unwahrheit der Vorstellung begründet, d. h. ebenso zur Illusion herabgesetzt wie von einem antispekulativen Empirismus, der allen tieferen Sinn der empirischen Anschauungen und Vorstellungen für phantastische Einbildung erklärt. In Wahrheit lag es Hegel fern, zu dieser Folgerung der linkshegelschen Schule Anlass geben zu wollen; die wahren Konsequenzen seiner Religionsphilosophie sind deshalb erst von der neuhegelschen spekulativen Theologie gezogen worden.

3. Erlösungsgnade und Gemüthsglaube.

Die Gnade hätte keine Gelegenheit, als Erlösungsakt aufzutreten, wenn der Mensch nicht erlösungsbedürftig wäre, d. h. sich bedrückt, elend und unselig fühlte, und zwar aus Gründen, welche abzustellen, seine natürliche menschliche Macht nicht ausreicht; das Bewusstsein von dem mit natürlichen Mitteln unheilbaren Elend des Daseins, d. h. der Pessimismus, ist also die unerlässliche Vorbedingung aller Erlösungsreligion und die psychologische Wurzel ihres Zustandekommens. Mag der Optimismus immerhin als Intellektualismus und Moralismus sich einen mehr oder minder religiösen Anstrich geben, so kann er doch niemals Gemüthsreligion sein, weil alle Gemüthsreligion wesentlich Erlösungsreligion ist; da aber das Gemüth das Centrum des religiösen Lebens ist, so bewegt sich der Optimismus in dem Widerspruch, eine Peripherie ohne Centrum sein zu wollen, das heisst, der religiöse Anstrich seines Intellektualismus und Moralismus ist selbst nur ein erborgter falscher Schein, der mit seinem principiellen Standpunkt in Widerspruch steht.

Ehe man die Frage beantworten kann, was Erlösung sei, muss man zunächst feststellen, wovon der Mensch erlöst zu werden wünscht, d. h. welcher Art seine Unseligkeit ist. Da zeigt sich denn, dass dieselbe zwiefacher Art ist, nämlich Uebel und Schuld, dass aber beide koordinirte Folgen der Abhängigkeit von der Welt sind; die Weltabhängigkeit ist der unselige Druck, der auf dem Ich lastet,

und dessen Reflex in dem natürlich-praktischen, eudämonistischen Bewusstsein als Uebel, dessen Reflex im sittlichen Bewusstsein als Schuld erscheint.

Der Mensch ist in seinem praktischen Verhalten instinktiver Egoist; er sucht die Glückseligkeit für sich zu erringen, und setzt an dieses Ziel alle seine Kräfte. Die Welt erscheint ihm zunächst als wohlthätige Macht, insofern sie den Schauplatz dieses Ringens darstellt und ihm die Mittel zur Befriedigung seiner einzelnen Begehrungen zu enthalten scheint; bald aber muss der Mensch sich überzeugen, dass die Glückseligkeit um so rascher vor ihm flieht, je eifriger er ihr nachjagt, dass seine unüberwindliche Abhängigkeit von der Welt und deren Widerständen ihn hindert, sein Ziel zu erreichen. Diese Abhängigkeit empfindet er nun als Uebel und verlangt von den Göttern Erlösung von diesem Uebel. So lange der Mensch auf der eudämonistischen Stufe des praktischen religiös-sittlichen Bewusstseins verharrt, vermag er sich diese Erlösung nicht anders zu denken, als in Gestalt einer Götterhilfe, welche durch Beseitigung der Widerstände der Welt ihm die Erreichung der Glückseligkeit ermöglicht; wenn diese Form der Erlösung allmählig zu naiv befunden wird, so tritt an deren Stelle die phantastische Vorstellung einer anders eingerichteten jenseitigen Welt, in welcher alle Hindernisse der Glückseligkeit ein für allemal aufgehoben und ausgeschlossen sind. In der einen wie in der andern Form schliesst dieser Begriff der Erlösung von dem Uebel die Voraussetzungen in sich, dass einerseits die gegenwärtigen Gesetze und Naturverhältnisse der Welt zeitweilig oder dauernd aufgehoben werden könnten und würden, und dass in der Natur des menschlichen Geistes selbst keine Hindernisse für die Erreichung der Glückseligkeit gelegen seien.

Eine bessere Erkenntniss der Bedeutung der Naturgesetze stellt es ausser Zweifel, dass denselben, so lange überhaupt eine Welt besteht, unaufhebbare Geltung zukommen muss; eine bessere Erkenntniss der Beschaffenheit des menschlichen Geistes und seiner inneren Gesetze macht es klar, dass derselbe in jeder wie immer beschaffenen Welt seiner eigenen Natur nach gleich unfähig ist, zur Glückseligkeit zu gelangen. Die Unabänderlichkeit der Naturgesetze für die gesammte Dauer des Weltprocesses im weitesten Sinne und die Glücksunfähigkeit des menschlichen Geistes machen also den Erlösungsbegriff der eudämonistischen Vorstufe des religiösen Bewusstseins zu einer

Illusion, deren Durchschauung erst das Elend des Daseins in seiner ganzen Grösse zum Bewusstsein bringt, d. h. das Erlösungsbedürfniss auf seinen Gipfel erhebt. Erst dann wird der Mensch reif für wirkliche, wahrhafte Erlösungsreligion, wenn er aufhört, auf Götterhilfe zur realen Beseitigung der ihn quälenden Uebel zu hoffen, und einsieht, dass die auf ewig glücksunfähige Natur seines eigenen Geistes mit zu jener naturgesetzlichen Beschaffenheit der Welt gehört, in der Abhängigkeit von welcher eben das Uebel besteht. Der Begriff der Erlösung vom Uebel muss jetzt seine Bedeutung umkehren; was als der Uebel grösstes gilt, für das Individuum der Tod, für das Universum das Aufhören des Weltprocesses und die Weltvernichtung, das erscheint nun als einzige reale Erlösung und gewinnt in diesem Sinne eine vorher ungeahnte Bedeutung für das religiöse Bewusstsein.

Neben diesem realen Erlösungsbegriff läuft aber ein idealer einher, der ebenfalls in der Umkehrung des ganzen bisherigen Standpunkts wurzelt; wenn während des Weltprocesses die Gesammtheit und während des Lebens der Einzelne nicht realiter vom Uebel zu erlösen ist, so muss er idealiter davon erlöst werden, insofern er von einem praktischen Princip erlöst wird, welches ihm die Abhängigkeit von der Welt als Uebel erscheinen lässt. Dieses praktische Princip ist aber der egoistische Eudämonismus, welcher die eigne Glückseligkeit als Lebenszweck und die Welt als Mittel zu demselben betrachtet; denn nur aus dem Gesichtspunkte dieses Princips erscheint die Abhängigkeit von der Welt, welche die Erreichung dieses Zieles hindert, als ein Uebel im religiösen Sinne. Indem also der Mensch von der Herrschaft des eudämonistischen Princips erlöst wird, wird er zugleich idealiter vom Uebel erlöst; zwar bestehen realiter die Hemmungen, welche die Welt seinem Streben entgegensetzt, und die Unlust, welche er dabei naturgemäss empfindet, weiter fort, aber es hört die irrthümliche Meinung auf, dass mit solchen Hemmungen der eigenen Glückseligkeit jedesmal der Weltzweck und der eigne Daseinszweck verfehlt sei, dass also die persönlichen Misserfolge und Leiden zugleich ein mehr als subjektives, ein objektives Uebel im Lichte des absoluten Daseinszweckes seien.

Der Mensch hört sonach nicht auf, das subjektive Uebel als solches zu empfinden, aber er überwindet dasselbe idealiter, indem er dasselbe als relativ gleichgültig, als unerheblich in Bezug auf seinen Daseinszweck betrachten lernt; die Erhebung vom eudämonisti-

schen zu einem höheren, nicht mehr egoistischen Standpunkt, wie die wahre Religion sie darbietet, schliesst also in der That schon bei Lebzeiten des Individuums eine ideale Erlösung vom Uebel in sich. Zwar ist mit dieser Wendung keineswegs die Schwierigkeit beseitigt, warum das Objekt des religiösen Verhältnisses als absoluter Weltgrund in den vielen Individuen die vielen subjektiven Leiden zulasse, aber sie ist doch in eine andre Phase gerückt; denn vorher musste der egoistische Mensch seinem Gotte grollen, der die Vereitelung seines Daseinszweckes durch die Welt zuliess, während jetzt der selbstverleugnend religiöse Mensch sich nur noch zu fragen hat, warum sein Gott ihm wie allen Menschen unbeschadet der offen stehenden Erfüllung seines Daseinszweckes nebenbei so überwiegendes Leid zu tragen gebe.

Parallel mit der Entwickelung des Begriffs der Erlösung vom Uebel geht die Entwickelung des Begriffs der Erlösung von der Schuld; in dem Maasse, als die Bedeutung der ersteren vermittelst der idealen Ueberwindung des egoistisch-eudämonistischen Standpunkts durch den religiös-sittlichen sich abschwächt, in dem Maasse gewinnt die Sehnsucht nach Erlösung von der Schuld an Gewicht. So lange nämlich der Daseinszweck des Menschen in der Glückseligkeit gesucht wird, kann die sittliche Bethätigung nur als Nebenzweck angesehen werden, also auch die aus derselben entspringenden Konflikte des religiös-sittlichen Bewusstseins an Wichtigkeit mit denen des egoistischen Bewusstseins nicht wetteifern; sobald dagegen die Beförderung der objektiven Zwecke des Absoluten oder die Herbeiführung der göttlichen Willensziele als Daseinszweck jedes Einzelnen gelten, müssen auch die Konflikte zwischen dem wirklichen Verhalten des Menschen und diesem seinem Daseinszweck in die erstere Reihe treten. Die Schuld wird also um so schwerer und drückender vom religiösen Bewusstsein empfunden, je vollständiger die ideale Ueberwindung des Uebels gelingt, d. h. je mehr das religiöse Bewusstsein in sich erstarkt und sich vervollkommnet.

Das Schuldbewusstsein unterscheidet sich dadurch vom Leiden durch Uebel, dass ersteres ein bereits irgendwie entwickeltes religiös-sittliches Bewusstsein voraussetzt, während das letztere nichts als den instinktiven egoistischen Glückseligkeitstrieb zur Unterlage hat; die Hemmung des eigenen Strebens wird ohne Weiteres als Uebel empfunden, während das Schuldgefühl den Konflikt zwischen Pflicht und

Neigung, zwischen sittlicher Weltordnung und eigenwilliger That voraussetzt. Die Reflexion über das Uebel als vermeintliche Vereitelung des individuellen Daseinszweckes führt den Menschen dahin, wider Gott zu murren und zu grollen; die Reflexion über die Schuld als wirkliche Vereitelung des individuellen Daseinszweckes führt den Menschen dazu, sich mit Gott zerfallen zu fühlen, oder bei vorstellungsmässiger Vergegenständlichung dieses Gefühls Gott als ihm zürnend zu denken. Wie die Erlösung vom Uebel zwar die Thatsache des realen Uebels nicht aufheben kann, wohl aber den aus ihr gezogenen Groll gegen Gott, so wird auch die Erlösung von der Schuld zwar die schuldbegründende That oder Absicht nicht ungeschehen machen können, wohl aber das Gefühl des Zerfallenseins mit Gott, oder die Vorstellung von dessen Zürnen über die Schuld, zu tilgen haben.

Auch die Schuld entspringt ebenso wie das Uebel aus der Abhängigkeit von der Welt. Der Mensch will wohl das Gute, er will sich der sittlichen Weltordnung unterordnen oder mit dem göttlichen Willen im Einklang erhalten, denn wenn er das nicht wollte, so wäre er auch keines Schuldgefühls fähig; aber sein Wille wird von diesem Ziele, das dem eigentlichen innersten Kern seines Wesens entspricht, abgelenkt, und zwar durch lauter Faktoren, welche der Welt und ihrem naturgesetzlichen Zusammenhang angehören und als solche dem eigentlichen besseren Ich des Menschen als äussere Faktoren, als Nichtich im weiteren Sinne, gegenüberstehen. Der Wille zur positiven Verwirklichung des Guten erlahmt an der Trägheit, an der naturgemäss mit jeder angestrengten dauernden Arbeit verknüpften Unlust der Ermüdung, an dem natürlichen Hang des Menschen zur behaglichen Bequemlichkeit und süssen Ruhe; er wird durchkreuzt durch zahllose andre Willenserregungen, die an und für sich sittlich indifferent sein mögen, aber durch die Zersplitterung der individuellen Energie und ihre Ablenkung von positiv werthvollen Zielen als sittliche Hemmnisse wirken. Der negativ gegen das Böse gekehrte sittliche Wille dagegen hat zu kämpfen mit allen Reizen und Verlockungen zum Bösen, welche die Welt dem Menschen vorhält, und welchen die natürliche Beschaffenheit des Menschen bereitwillig entgegenkommt; diese natürliche Beschaffenheit des Menschen ist eben als der instinktive Eudämonismus zu bezeichnen, in dessen Ueberwindung wir die Erlösung vom Uebel erkannt hatten, der aber trotz

seiner Ueberwindung von Fall zu Fall doch immer die natürliche Grundlage des praktischen Lebens bleibt.

Ebenso wie wir bei der Betrachtung des Uebels den tiefsten Grund der Unaufhebbarkeit desselben in der Beschaffenheit der menschlichen Natur, nämlich in ihrer Unfähigkeit zur Glückseligkeit fanden, so finden wir hier jetzt den tiefsten Grund für die Unmöglichkeit eines gänzlichen Aufhörens menschlicher Verschuldung in der Beschaffenheit der menschlichen Natur, nämlich in ihrer Unfähigkeit zur vollendeten Sittlichkeit, die in dem instinktiven egoistischen Eudämonismus begründet ist. Die Schuld entsteht also immer nur dadurch, dass der Mensch, durch Reize der äusseren Welt verlockt, aus dem Standpunkt selbstverleugnender Sittlichkeit in den innerlich bereits überwundenen Standpunkt egoistischen Glückseligkeitsstrebens zurückfällt, und sich durch diesen Rückfall zu Begehrungen oder Handlungen verleiten lässt, welche mit den Forderungen seines sittlichen Bewusstseins in Widerspruch stehen; die Schuld ist somit ein vom Menschen eigentlich nicht gewolltes Produkt seiner Abhängigkeit von der Welt und ihrer natürlichen Gesetzmässigkeit, welche ebensowohl die objektive Beschaffenheit der Motive als die subjektive Beschaffenheit seiner Motivirbarkeit, d. h. die objektive Natur der Dinge und die subjektive Natur seiner Triebe und Instinkte in sich schliesst.

Als unmittelbare Folge der in einem Rückfall aus dem sittlichen in den eudämonistischen Standpunkt bestehenden Schuld ist der Verlust der idealen Erlösung vom Uebel für die Folgen der schuldigen That mitgesetzt; denn indem die Ueberwindung des eudämonistischen Standpunktes durch den religiös-sittlichen für diesen Specialfall durch die Schuld als misslungen konstatirt ist, bleiben auch die idealiter erlösenden Wirkungen dieser Ueberwindung für die aus der That resultirenden Uebel aus, d. h. dieselben werden nicht mehr bloss als subjektiv-reale Uebel, sondern auch als objektive Uebel, als Vereitelung des in der schuldigen That dokumentirten individuellen Daseinszweckes empfunden. Indem das religiös-sittliche Bewusstsein diesen Unterschied sehr wohl fühlt und diese Verschärfung in der Empfindung des Uebels als Folge seiner Schuld anerkennt, wird zunächst die drückende Last des Schuldbewusstseins erschwert, die Qual des Zerfallenseins mit Gott um die Qual der eingebüssten idealen Erlösung vom Uebel vermehrt; aber auf der andern Seite wird diese Steigerung des Druckes doch schon zum Wegweiser für die Richtung, in welcher

die Erlösung von der Schuld und von dem mit ihr verknüpften Uebel zu suchen ist.

Für eine den einheitlichen gotttmenschlichen Erlösungsprocess in zwei getrennte Hälften auseinanderreissende Vorstellung drückt sich dies so aus, dass ebenso, wie das Gefühl des gestörten religiösen Verhältnisses als Zorn auf Gott hinausprojicirt wird, so auch nunmehr das Gefühl der durch die Schuld verschärften Empfindung des Uebels als Strafe auf Gott hinausprojicirt wird. Hiermit ist aber nichts weiter gesagt, als was die immanente Verknüpfung von Schuld (als Rückfall auf den eudämonistischen Standpunkt) und Verlust der Erlösung vom Uebel (durch Negation dieses Standpunkts) auch schon ausdrückt; es wird nur dasjenige, was in seinem immanenten Zusammenhang selbstverständlich ist, durch Entrückung in eine transcendente Ferne unverständlich gemacht, und zugleich die Gefahr heraufbeschworen, dass der auf diese Weise doch einmal dem Verständniss entrückte Zusammenhang zwischen Schuld und Uebelverschärfung vom Aberglauben zu einer Alteration des naturgesetzlichen Weltprocesses durch Gottes strafenden Eingriff entstellt werde.

Jedenfalls deutet auch in seiner vorstellungsmässigen Gestalt der Zusammenhang von Schuld und Uebelverschärfung darauf hin, dass die Erlösung von der Schuld auf dem nämlichen Wege zu suchen sei wie die Erlösung vom Uebel, nämlich auf dem Wege der Ueberwindung der Abhängigkeit von der Welt und vor Allem auf dem Wege der Ueberwindung des egoistischen Eudämonismus, in welchem die Abhängigkeit von der zur Welt gehörigen natürlichen Beschaffenheit des organisch-psychischen Individuums ihren Gipfel und den Hauptangriffspunkt für alle von der übrigen Welt her anzusetzenden Hebel der Motivation besitzt. Aber die Aufgabe ist auf dem Gebiete der Schuld darum noch weit schwieriger, weil es sich hier nicht mehr, wie auf dem Gebiete des Uebels, um eine bloss ideale Ueberwindung der Abhängigkeit von der Welt handelt, sondern um eine ganz reale, um Ueberwindung der weltlichen Motivation durch eine ihr entgegengesetzte. Wenn die Erlösung vom Uebel darin bestand, das Uebel nicht mehr im Lichte des instinktiven eignen Glückseligkeitsstrebens, sondern im Lichte der persönlich zu lösenden sittlichen Lebensaufgaben zu betrachten, so muss die Erlösung von der Schuld in der Gewinnung eines Standpunktes bestehen, welcher von der Macht der

Motive zum Quietismus und zum Bösen principiell unabhängig macht und durch diese principielle Umwandlung der Gesinnung, aus welcher die Schuld entsprang, das gestörte religiöse Verhältniss neu anknüpft.

Eine solche Leistung geht nun offenbar über die Leistungsfähigkeit des Menschen, sofern er noch in seiner instinktiv natürlichen Geistesbeschaffenheit befangen ist, hinaus; das natürliche menschliche Bewusstsein gelangt höchstens bis zum Pessimismus und der Einsicht in den Bankerott des egoistischen Eudämonismus, aber es sucht in sich selbst vergebens den Punkt, von dem aus es seine Abhängigkeit von der Welt in dem oben angegebenen Sinne aus den Angeln heben könnte. Der Standpunkt der Verzweiflung ist leer und die Selbstverleugnung hat nur dann sittlichen Werth, wenn sie die Kehrseiten eines positiven sittlichen Strebens ist, welches aus dem Standpunkt des Eudämonismus eben nicht sich zu entfalten vermag. Der immer wieder auftauchende Schein des Gegentheils entspringt nur daraus, dass unter den instinktiven Trieben des Menschen auch eine Menge sind, welche zu einem jenseits des eigenen Glückes liegenden Ziele führen, obwohl der Mensch diese Ziele doch wieder nur deshalb verfolgt, weil sie seinen instinktiven Trieben Befriedigung versprechen, d. h. seine Glückseligkeit zu fördern geeignet scheinen; alle eudämonistische Pseudomoral schöpft ihre Scheinbarkeit aus den zufälligen oder teleologisch prästabilirten Harmonien zwischen eudämonistischen und sittlichen Forderungen, scheitert aber unweigerlich an deren Konflikten, wo das Reich der eigentlichen Sittlichkeit erst beginnt. Wahre Sittlichkeit kann nur da entstehen, wo eine supranaturalistische und supraindividualistische Macht, wie z. B. die unbewusste Vernunft, sich in die Strebungen, Gefühle und Gedanken des Menschen hineinsenkt, ihm supraindividualistische, objektive Ziele steckt und ihm die supranaturalistische Kraft zu ihrer Verfolgung auch im Widerstreit mit seinen natürlichen Interessen und Neigungen verleiht, unbeschadet dessen, dass dieser Widerstreit sich in den Formen und nach den Gesetzen des natürlichen Geisteslebens vollzieht und entscheidet. Insofern solche übernatürliche Macht, wie z. B. die (unbewusste) Vernunft, mit zum Wesen des Menschen gehört und ein integrirender Bestandtheil desselben ist, ohne welchen der Mensch nicht Mensch wäre, kann man sagen, dass die Erhebung über den instinktiven Eudämonismus mit zur Natur des Menschen gehöre; aber dann ist Natur in einem weiteren Sinne genommen, als wenn man

von der natürlichen Seite des menschlichen Geisteslebens im Unterschied von oder im Gegensatz zu den ihr einwohnenden übernatürlichen geistigen Mächten spricht. Es genügt hier festzuhalten, dass die Erhebung des Menschen über den im engeren Sinne natürlichen Standpunkt des praktischen Verhaltens nur mit Hilfe der ihm einwohnenden übernatürlichen Mächte erfolgt, und dass auch alle vorbereitenden Schritte auf diesem Wege, insbesondere die Herausbildung moralischer Instinkte, nur auf diese Weise durch das unbewusste Walten supranaturalistischer Faktoren zu Stande kommt.

Ist nun die Erhebung über die Abhängigkeit von der natürlichen Welt nur durch eine Macht möglich, die jenseits und über der natürlichen Welt zu suchen ist, d. h. in jenen Principien, welche die natürliche Welt und ihre Gesetze selbst erst hervorbringen, so liegt die Quelle der Kraft für die Erhebung über die Welt nicht mehr in der Welt, sondern in dem Grunde der Welt. Wissenschaftlich würde sich dieser Gegensatz so ausdrücken, dass diese Erhebung nicht mehr aus phänomenalen, sondern aus metaphysischen Faktoren entspringt; da aber für das religiöse Bewusstsein der einheitliche absolute Weltgrund mit dem Objekt des religiösen Verhältnisses, mit Gott, zusammenfällt, so müssen die in das individuelle Geistesleben hineinragenden Funktionen desselben unter den Begriff der Gnade fallen. Für das religiöse Bewusstsein ist also die Erhebung des Menschen über die Abhängigkeit von der Welt ein Akt der Gnade, welche hier als Erlösung zu bezeichnen ist, insofern die Erhebung über die Abhängigkeit von der Welt eben die Erlösung von Uebel und Schuld einschliesst. Die Erlösung ist also niemals als einseitig menschliche Funktion zu begreifen, und ist in einem Menschen ohne göttliche Gnadeneinwohnung schlechterdings unmöglich; sie kann sich nur vollziehen in einem Menschen, der als solcher zugleich Schauplatz göttlicher Thätigkeit ist, ist also eine gottmenschliche Funktion oder eine specielle Aktualisirung des religiösen Verhältnisses, so zwar, dass sie die specifisch göttliche Seite dieser doppelseitigen Funktion darstellt.

Die Erlösung besteht darin, dass der Mensch im Bewusstwerden seiner centralen, einheitlichen, wurzelhaften, metaphysischen Abhängigkeit von Gott sich über die peripherische, endlos zersplitterte und verästelte phänomenale Abhängigkeit von der Welt hinausgehoben fühlt und in der absoluten metaphysischen Abhängigkeit von dem

absoluten Weltgrund zugleich jenes Gefühl der Freiheit gewinnt, das er im Kampf des eigenen Ich gegen die phänomenale Abhängigkeit von der Welt vergebens sucht. In der Erscheinungswelt steht das Ich allerdings immer nur einer relativen und endlichen Kausalität gegenüber, und grade darin liegt für jeden einzelnen Fall die Ermuthigung, den Kampf mit der beschränkten individuellen Kraft aufzunehmen; aber gegen die endlose Menge dieser endlichen Kausalitäten verschwindet die begrenzte Widerstandskraft des Ich, und was den Kampf noch aussichtsloser macht, das ist der Umstand, dass es den Feind nicht nur ausserhalb, sondern sogar innerhalb der eigenen Mauern, d. h. der eigenen organisch-psychischen Individualität zu bekämpfen hat. Darum ist der Kampf des Ich gegen die Welt hoffnungslos, so lange es nur seine eigenen individuellen Ziele verfolgt und sich nur auf die eigene Kraft stützt; die vermeintliche Freiheit der Selbstbestimmung des Ich in diesem Gegensatz löst sich in eine gesetzmässige Determination natürlicher Motive und Triebe auf. Erst dann kann der Kampf Aussicht auf Erfolg bieten, wenn das Ich sich aller phänomenalen Weltkausalität gegenüber auf die Macht des übernatürlichen Weltgrundes stützt, dessen Ziele zu seinen Zielen macht, und nun mit providentiell geblähten Segeln im Fahrwasser der absoluten Zwecke segelt. Dann findet das Ich sein wahres Selbst, das es vorher vergebens in der natürlichen Bestimmtheit seiner organisch-psychischen Individualität suchte, in der es durchwohnenden absoluten Idee, d. h. in demjenigen konstituirenden Bestandtheil seiner gesammten geistig-sittlichen Persönlichkeit, welcher von dem religiösen Bewusstsein als Gnade bezeichnet wird; weil es aber in dieser ihm immanenten göttlichen Funktion mit Recht nicht mehr etwas Fremdes, sondern sein besseres Ich, oder sein wahres tiefstes Selbst erkennt, darum weiss es sich in der Hingabe an dessen Ziele auch nicht heteronom, sondern autonom, wahrhaft aus dem eigensten Selbst bestimmt, d. h. frei. So setzt die Erlösungsgnade nicht bloss die eine Abhängigkeit an Stelle der andern, nicht bloss eine urständliche an Stelle der aussenständlichen, sondern sie setzt an Stelle der unfrei machenden endlichen Abhängigkeit die frei machende absolute Abhängigkeit, diejenige Versenkung in den absoluten Weltgrund, welche zugleich Versenkung in den tiefsten innersten Wesenskerns des Individuums, d. h. Freiheit ist und als «Freiheit in Gott» gewusst und gefühlt wird.

Wir haben nunmehr noch die menschliche Seite der doppelseitigen Funktion zu betrachten, deren göttliche Seite wir als Erlösung kennen gelernt haben. Diese menschliche Seite muss eine besondere Art des Glaubens sein, wie die göttliche eine besondere Art der Gnade ist; im Unterschied von dem der Offenbarung korrespondirenden intellektuellen Glauben werden wir ihn als Gemüthsglauben bezeichnen dürfen. Denn wie die Offenbarung diejenige Gestalt der Gnade darstellt, welche sich an den menschlichen Intellekt richtet, so die Erlösung diejenige Gestalt der Gnade, welche sich an das menschliche Gemüth wendet; wie eine vorstellungsmässige Trennung der zusammengehörigen Seiten der einheitlichen Funktion den intellektuellen Glauben als die menschliche Aneignung der göttlichen Offenbarung definiren würde, so den Gemüthsglauben als die menschliche Aneignung der von Gott dargebotenen Erlösung; aus dem Gesichtspunkt der Identität von Gnade und Glaube hingegen kann von einer Aneignung der Gnade nur in dem Sinne die Rede sein, dass das Besessene mehr und mehr erworben, das unbewusst Gegebene zum Bewusstsein gebracht, das an sich Seiende entfaltet und durchgebildet wird, welcher Aneignungsprocess aber selbst wieder in jedem seiner Momente um nichts weniger Gnade als Glaube ist. Wenn die religiöse Funktion als Gefühl uns in das innerste Herz der Religion einführt und den geheimsten Pulsschlag des religiösen Lebens blosslegt, so muss auch die Erlösung das Centrum der Gnade und der ihr korrespondirende Gemüthsglaube der Mittelpunkt des Glaubens überhaupt sein, in welchem das Wesen des Glaubens als solchen sich am unmittelbarsten enthüllt.

Der Glaube ist nun zunächst wesentlich ein sich Geloben und sich Verloben, ein vertrauensvolles und treues sich Hingeben des Menschen mit seinem Herzen und seiner ganzen Persönlichkeit an Gott; er ruht als solcher auf der Selbstverleugnung als dem Verzicht auf die egoistischen Forderungen der instinktiven Natur des Menschen, und bildet selbst die positive Kehrseite jenes negativen und an sich rein werthlosen Resignationsstandpunktes. Der Gemüthsglaube ist die Einwilligung des Gefühls in die Abdankung des natürlichen Eudämonismus und in dessen Ersetzung durch den religiös-sittlichen Standpunkt; er ist die Versenkung des Menschen in den absoluten Weltgrund, der zugleich der absolute Grund des Menschen selbst ist, die Anerkennung, dass nur die diesem göttlichen Ursprung gemässen Ziele auch dem Daseinszweck des Menschen entsprechen können, und

damit zugleich die Einssetzung des menschlichen Wollens und Strebens mit dem Göttlichen; er ist die Benutzung der sich darbietenden Möglichkeit zur Ueberwindung der realitiven Abhängigkeit von der Welt mit Hilfe der absoluten Abhängigkeit von Gott und dadurch zugleich zur Erlangung der Freiheit in Gott.

Nimmt man den Glauben bloss als Hingebung, so drückt man allerdings das Wesen desselben richtig aus, aber doch nur das erste Moment desselben, gleichsam den ersten Anlauf des Menschen zur Aneignung der Erlösungsgnade, nicht das volle Erfassen derselben; die Erlösung selbst erscheint unter diesem Gesichtspunkt leicht zu einseitig als eine ausschliesslich göttliche Funktion, deren Eintritt den Glauben als Hingebung zu seiner ebenso einseitig menschlichen Vorbedingung hat. Deshalb ist es richtig, zu betonen, dass der Glaube als Hingebung einerseits nur die allgemeine Form des Glaubens darstellt, mit welcher das menschliche Gefühl in jedem besonderen Fall sich zu demjenigen Höhepunkt der Funktion aufschwingt, welcher dem Centralpunkt der göttlichen Erlösungnade entspricht, und dass er andererseits selbst schon Gnade ist, insofern er dem natürlichen Menschen als solchen unerreichbar ist. Dasjenige zweite Moment des Gemüthsglaubens, welches als Gipfelpunkt des jeweiligen menschlichen Gefühlsprocesses der centralen göttlichen Funktion der Erlösung haarscharf korrespondirt, oder vielmehr mit derselben funktionell identisch ist, ist die Versöhnung. So wenig der Mensch als natürliches Individuum, d. h. abstrahirt von der ihm immanenten göttlichen Gnade, aktives Subjekt seiner Erlösung sein kann, eben so wenig kann Gott Subjekt der Versöhnung sein; wo diese Annahme gemacht wird, bewegt sich die Vorstellung von Gott noch auf einem niederen anthropopathischen Niveau. Gott braucht schlechterdings nicht mit dem Menschen versöhnt zu werden, da er nie mit ihm entzweit ist und nie mit ihm entzweit sein kann; nur der Mensch, der seinerseits in seinem Bewusstsein Gott entfremdete und mit Gott zerfallene, hat es nöthig, sich mit Gott zu versöhnen, und dies geschieht eben durch die Aneignung oder Entfaltung der von Gott dargebotenen Erlösungsgnade. So ist es Gott, der den Menschen von Uebel und Schuld erlöst, aber es ist der Mensch, der sich mit Gott versöhnt, wider den er als den Urheber der Uebel murrte, und mit dem er wegen seiner Schuld sich zerfallen fühlte. So wenig Gott den Menschen erlösen kann, wenn der Mensch nicht mit dabei ist, d. h. wenn die göttliche

Erlösung des Menschen nicht zugleich menschliche Versöhnung mit Gott ist, ebensowenig kann der Mensch sich mit Gott versöhnen, wenn Gott nicht dabei ist, d. h. wenn der menschliche Versöhnungsglaube nicht zugleich göttliche Erlösungsgnade ist. Dass Erlösung und Versöhnung funktionell identisch, erhellt auch daraus, dass die nämlichen Zustände im menschlichen Gemüth mit gleichem Recht als Wirkungen der Erlösung wie als Wirkungen der Versöhnung hingestellt werden können.

Hier beim Gemüthsglauben und der auf das Gefühl gerichteten Gnade haben wir es zunächst nur mit denjenigen Wirkungen der Erlösung-Versöhnung zu thun, welche sich als unmittelbare Gefühlsresonanzen darstellen und als solche unabtrennbar mit zur Versöhnung gehören. Das, wovon der Mensch erlöst wird, ist das Gefühl der Unseligkeit in seinen verschiedenen Gestalten, wie es aus der Abhängigkeit von der Welt entspringt; der Akt der Erlösung selbst ist also die Beseitigung und Aufhebung der Unseligkeit, oder der Moment des Ueberganges von einem unseligen zu einem nicht mehr unseligen Gefühlszustande. In dieser Befreiung von der Unseligkeit fühlt der Mensch sich beseligt; denn die Aufhebung der Unlust ist auch eine Lust, und wird um so deutlicher als solche bewusst, je entschiedener das Verlangen nach Freiwerden von der Unlust als Verlangen bewusst geworden war. Die Versöhnung wirkt also beseligend, indem der nicht mehr unselige Gefühlszustand als Kontrast mit dem unseligen empfunden wird und seine Erlangung als Befriedigung des Willens zur Aufhebung des unseligen Zustandes zum Bewusstsein kommt; der nicht mehr unselige Gefühlszustand erscheint relativ als Seligkeit, so lange der Kontrast mit der durch die Erlösung überwundenen Unseligkeit im Bewusstsein lebendig bleibt. Absolut genommen, d. h. abgesehen von dieser Relativität zur vorhergehenden Unseligkeit, bietet aber die Versöhnung keine Seligkeit; an und für sich ist die Wiederherstellung des gestörten religiösen Verhältnisses kein positiver Gewinn, sondern nur der Ausgleich eines Verlustes. Sobald also die Reflexion auf den Kontrast mit der vorhergehenden Unseligkeit aus dem Bewusstsein entschwindet, hört auch die lediglich im Kontrast empfundene Seligkeit auf, und es bleibt ein weder positiver noch negativer Gefühlszustand übrig.

Dieser absolut genommene indifferente Gefühlszustand ist aber für das Bewusstsein doch etwas anderes als die Indifferenz des Ausgangspunktes; denn wenn in diesem die Unseligkeit der Kämpfe und Störungen noch vor ihm lagen, so liegen sie jetzt als überwundene

hinter ihm. Der aus der Versöhnung folgende bleibende Gefühlszustand ist nicht die Windstille vor dem Sturm, sondern nach demselben, es ist der ruhige Hafen, in den das Schiff des religiösen Bewusstseins nach den Stürmen des Lebens eingelaufen ist und in dem es sich geborgen weiss. Die treffende Bezeichnung für diesen Gemüthszustand ist Friede, der gleich fern von positiver Seligkeit wie von Unseligkeit ist und in entschiedenem Gegensatz steht gegen alle relative Beseligung neuer Versöhnungsakte, die nur um den Preis neuer Störungen und Unseligkeitsgefühle zu erkaufen sind. Der Friede, der aus der Versöhnung des Menschen mit Gott folgt, ist Friede in Gott oder Gottesfrieden, und als solcher das unmittelbare Gefühlskorrelat des Zustandes, welchen die rationelle Betrachtung als Freiheit in Gott bezeichnet. Der Friede ist der Nachklang der Versöhnung, wie die Hingebung der Anlauf zu derselben; Hingebung, Versöhnung und Friede bilden den aufsteigenden Theil, den umschlagenden Gipfel und den absteigenden Theil einer einheitlichen Gefühlswelle, deren Totalität als Gemüthsglaube dem Gnadenakt der Erlösung entspricht.

4. Heiligungsgnade und praktischer Glaube.

Die dritte Gestalt der Gnade ist diejenige, welche sich auf den Willen richtet. Das Ziel derselben kann kein anderes sein als das, den menschlichen Willen zu einem solchen zu machen, dass er mit dem religiösen Verhältniss und seinen Konsequenzen nicht mehr im Widerspruch steht, sondern sich im Einklang befindet. Nun fordert das religiöse Verhältniss die Erhebung über die relative Abhängigkeit von der Welt zur absoluten Abhängigkeit vom absoluten Weltgrund, welche zugleich Freiheit in Gott ist. Demgemäss wird auch die Heiligung zwei unterscheidbare Momente zeigen, je nachdem auf die negative Ueberwindung der Abhängigkeit von der Welt oder auf die positive Hingabe an die absolute Abhängigkeit von Gott reflektirt wird. Im ersteren Fall besteht die Heiligung darin, dass die Weltlichkeit der Gesinnung, die Abhängigkeit von weltlichen Motiven und die Befangenheit im instinktiven egoistischen Eudämonismus abgestreift wird als etwas, das dem religiösen Verhältniss nicht gemäss ist; im letzteren Falle besteht die Heiligung darin, dass die absoluten Zwecke als Individualzwecke acceptirt, die objektiven Ziele auch als subjektive Ziele gesetzt, der Eigenwille in den Dienst des göttlichen Willens gestellt und die ihm anhaftende Energie als eine Triebkraft mehr in den

providentiellen Weltprocess eingestellt wird. In ersterer Hinsicht ist die Heiligung noch negativ, eine Läuterung und Reinigung von dem Unheiligen, das dem natürlichen Menschen als solchen anhaftet; in letzterer Hinsicht ist sie positiv, eine Weihe zum selbstverläugnenden Wirken und Schaffen um Gottes willen. Durch die negative Heiligung wird der menschliche Wille von denjenigen natürlichen Eigenschaften befreit, welche ihn hindern, ein Werkzeug der Vorsehung zu werden; durch die positive Heiligung wird ihm das positive Verlangen eingehaucht, ein solches Werkzeug der göttlichen Idee zu werden und die ihm zu Gebote stehende natürliche Energie nur noch in diesem Sinne zu verwenden.

Menschlicherseits stellt die negative Heiligung sich dar als sittliche Freiheit, die positive als sittliche Energie. Die sittliche Freiheit ist eben die Ueberwindung aller derjenigen Faktoren des natürlichen Geisteslebens, welche an der ungestörten positiven Entfaltung der sittlichen Energie hindern könnten; die sittliche Energie selbst aber ist das dem Individuum zu Gebote stehende Maass eigner Willenskraft im Dienste positiv sittlicher Ziele. Die sittliche Freiheit als Zustand ist selbstverständlich für den Menschen ein Ideal, dem er sich nur approximativ durch die unablässige Arbeit der sittlichen Selbstbefreiung nähert; die wirkliche sittliche Freiheit ist immer nur das jeweilige Resultat jener nie aufhörenden Selbstbefreiungsarbeit, welche selbst einen sehr beträchtlichen Theil der sittlichen Energie verzehrt. Die zur positiven Entfaltung verfügbar bleibende sittliche Energie ist also thatsächlich nur die Differenz zwischen der sittlichen Totalenergie des Individuums und der auf die Erkämpfung der sittlichen Freiheit verausgabten Energie. Die sittliche Feiheit und sittliche Energie zusammen bilden die individuelle Sittlichkeit als einheitliches Ganze.

Wo die Selbstbefreiungsarbeit erfolgreich genug ist, um eine nennenswerthe Energie zur positiven Entfaltung übrig zu lassen, und zuverlässig genug eingeübt, um vor ernsteren Rückfällen zu sichern, da nennt man die individuelle Sitllichkeit Tugend; insofern aber die Tugend ein Ergebniss der Heiligung ist, wird sie Heiligkeit genannt. Tugend ist nur die zur Fertigkeit und dadurch zum garantirten Besitz gewordene Sittlichkeit; Heiligkeit ist nichts anderes als Tugend, welche im religiösen Verhältniss wurzelt, bei welcher also die sittliche Selbstzucht und das positive sittliche Wirken zugleich Aktualisirung des religiösen Verhältnisses sind. Wo nämlich die sittliche Selbstzucht

und das positive sittliche Wirken des Menschen zugleich Aktualisirung des religiösen Verhältnisses sind, da stellen sie doch erst die eine, menschliche Seite dieses Verhältnisses dar, welcher als andere, göttliche Seite die Heiligung entspricht; das Ergebniss der Heiligung kann aber nicht wohl anders als Heiligkeit genannt werden und ist dies der Zustand des Willens, welcher dem Gottesfrieden als Gemüthszustand korrespondirt. Es ist also ganz irrig, bei Heiligkeit an einen höheren Grad von Sittlichkeit zu denken, als bei Tugend; der Unterschied ist nicht ein quantitativer, sondern ein qualitativer und hängt lediglich davon ab, ob die Sittlichkeit im religiösen Verhältniss wurzelt und aus diesem ihre Kraft schöpft oder nicht. Dabei bleibt natürlich die weitere Frage offen, ob auf die Dauer längerer Generationen eine ächte Sittlichkeit ohne den stützenden Boden des religiösen Verhältnisses bestehen kann, beziehungsweise ob nicht auch für den Einzelnen die Versenkung in das religiöse Verhältniss die günstigsten Chancen für die Verwirklichung seiner sittlichen Anlagen bietet; die Beantwortung dieser Frage liegt bereits in dem oben über den religiösen Moralismus Gesagten.

Die sittliche Selbstbefreiungsarbeit oder Selbstzucht und das positive sittliche Wirken sind, wie wir oben sahen, die negative und die positive Aeusserung der sittlichen Gesammtenergie; sie sind Processe im menschlichen Geistesleben, welche nach den psychologischen Gesetzen der Motivation verlaufen müssen, also schlechthin determinirt sind und für den Eintritt einer indeterministischen Willensfreiheit, gleichviel ob in empirischer oder transcendenter Bedeutung, keinen Raum lassen. Hieran kann auch die als Heiligung auftretende Gnade nicht das Geringste ändern. Wird dieselbe immanent verstanden als die bloss göttliche Seite einer doppelseitigen religiösen Funktion, so ist es von vornherein ausser Zweifel, dass dieselbe sich nur in den Formen und nach den Gesetzen des menschlichen Geisteslebens entfalten kann; dann ist also ein indeterministischer Gnadenakt ausgeschlossen, insofern nicht ohnehin schon im einseitig menschlichen Geistesleben eine indeterministische Freiheit statuirt wird. Wird dagegen die Gnade transcendent verstanden als die Funktion eines transcendenten Gottes, welche in magisch supranaturalistischer Weise in den Geistesprocess des Menschen hineintritt, so fehlt allerdings die Determinirtheit derselben auf der menschlichen Seite, aber damit auch jede organische Einfügung in den menschlichen Geistesprocess. Wenn

also der Mensch nicht schon als solcher eine indeterministische Freiheit besitzt, so kann die Gnade sie ihm auf keinen Fall zubringen; denn entweder ist dieselbe ihm immanent, dann ist sie an die gesetzliche Determination seines Geisteslebens gebunden, oder sie kommt formell einer dämonischen Besessenheit gleich, dann ist sie wiederum nichts, was seinem Geisteslebens angehörte, und bringt ihm als Person nicht eine indeterministische Freiheit, sondern eine neue, fremde, heteronome Determination zu seiner eigenen autonomen hinzu. Der Gedanke ist also auf alle Fälle verfehlt, das Wirken der Heiligungsgnade ausserhalb der gesetzlichen Determination des menschlichen Geisteslebens durch den an und für sich widersinnigen Begriff einer indeterministischen Freiheit verständlich machen zu wollen, und es bleibt nichts übrig, als das Verständniss für dieselbe innerhalb der deterministischen Motivation zu suchen.

Insofern alle sittliche Selbstbestimmung des Willens durch Motive erfolgen muss und die nach der nicht-sittlichen Seite hin ziehenden Motive zu überwinden hat, hängt ihr Gelingen von der Selbstvorhaltung der entsprechenden sittlichen Motive ab, d. h. davon, dass zu rechter Zeit die rechten Vorstellungen in genügender Lebhaftigkeit wachgerufen werden, welche geeignet sind, die weltlich-eudämonistischen Motive zu überwinden. Es kommt also alles darauf an, dass der Wille stets auf der Lauer liegt, um jede Gelegenheit zu sittlicher Bethätigung zu ergreifen, und als Motiv zur Erzeugung der geeigneten Vorstellungen auf sich wirken zu lassen; alle Schuld reducirt sich unter diesem psychologischen Gesichtspunkt auf eine fahrlässige Versäumniss des sittlichen Willens, der nicht wachsam genug auf Posten war, um rechtzeitig die nöthigen Vorkehrungen gegen Ueberrumpelung durch weltlich-eudämonistische Motive zu treffen.*) Es fragt sich nun, was den Willen dazu motiviren kann, beständig mit geschärfter Aufmerksamkeit *en vedette* zu liegen, was doch offenbar dem natürlichen Hang zur Bequemlichkeit widerstrebt. Die einzige mögliche Antwort ist die, dass der Wunsch nach sittlicher Bethätigung, die Hoffnung, durch Achtsamkeit dieses Ziel zu erreichen, und die Furcht, durch Unachtsamkeit es zu verfehlen, zu dieser Sorgfalt antreiben, welche mit der Zeit durch Uebung mehr und mehr zur Fertigkeit wird; es ist also der allgemeine Wunsch nach persönlicher Verwirklichung der

*) Die nähere Ausführung dieser Andeutungen erfolgt erst später in der „religiösen Anthropologie“.

sittlichen Idee, welcher zwar nicht direkt zur Sittlichkeit führt, wohl aber indirekt durch sorgfältige Benutzung der sich darbietenden Gelegenheiten und durch Wachrufen der zu sittlichen Motiven in jedem besonderen Falle geeigneten Vorstellungen. In diesem allgemeinen Wunsch nach persönlicher Verwirklichung der sittlichen Idee werden wir also die letzte und oberste Triebfeder des sittlichen Motivationsprocesses zu erkennen haben, und wir werden denselben am passendsten mit der Bezeichnung «sittliche Gesinnung» belegen. Insofern nun diese sittliche Gesinnung ihre Wurzeln in dem religiösen Verhältniss hat, werden wir sie im Unterschied von einer aus anderen Quellen stammenden sittlichen Gesinnung «religiös-sittliche Gesinnung» nennen müssen.

Nach dem oben Gesagten ist die religiös-sittliche Gesinnung dasjenige Moment, in welchem die religiöse Funktion als Gefühl in die religiöse Funktion als Wille umschlägt; sie ist eine stetige, inhaltlich bestimmte Willensrichtung, welche zwar für gewöhnlich latent ist und in diesem Zustande der Latenz zunächst nur Gefühl zu sein scheint, welche aber doch in jedem Augenblicke bereit ist, die latente Spannkraft in lebendige Kraft umzusetzen, und dadurch ihre virtuelle Energie, d. h. ihre wesentliche Willensnatur erweist. Die religiös-ethische Gesinnung ist also recht eigentlich der Glaube auf dem Punkte, wo er vom Gefühl zur That umschlägt, der Glaube im Moment des Praktischwerdens oder mit einem Wort der praktische Glaube. Während die sittliche Selbstzucht und das positive sittliche Wirken Processe im religiösen Geistesleben sind, stellt sich der praktische Glaube als die innerste psychologische Triebfeder dieser Processe dar: der praktische Glaube ist aber, als die religiös-sittliche Gesinnung, welche sich selbst als Aktualisirung des religiösen Verhältnisses weiss und fühlt, nichts anderes als die menschliche Seite der religiösen Funktion, deren göttliche Seite Heiligungsgnade heisst. Jeder Glaubensbegriff, der nur den intellektuellen oder nur den Gemüthsglauben, oder nur die Einheit dieser beiden unter Vernachlässigung oder Zurücksetzung des praktischen Glaubens kennt, ist ein unvollkommener und einseitiger, und erweist seine relative Unwahrheit in den aus ihm nothwendig folgenden und ohne den Begriff des praktischen Glaubens unschlichtbaren Streitigkeiten über Glauben und Werke. Erst die Einheit von intellektuellem, gemüthlichem und praktischem Glauben umspannt den vollen Begriff des Glaubens, wie erst die Einheit von Offenbarung, Erlösung und Heiligung den ganzen Begriff der Gnade erschöpft.

Wir haben oben bei der einseitig menschlichen Betrachtung der religiösen Funktion gefunden, dass der religiöse Wille der letzte Zweck der religiösen Vorstellung und des religiösen Gefühls ist, dass die religiöse Vorstellung wesentlich nur Bedeutung hat als Motiv des religiösen Willens, und das religiöse Gefühl nur Bedeutung hat als Bewusstseinsresonanz des unbewussten Umsetzungsprocesses von Vorstellung in Wille; in noch höherem Grade müssen wir jetzt behaupten, dass bei der Betrachtung der religiösen Funktion nach ihrer göttlichen Seite die Heiligung sich als der eigentliche und letzte Zweck der Offenbarung und Erlösung darstellt. So wenig der Begriff der Heiligung einen angebbaren Sinn behält, wenn er nicht zu seiner Kehrseite und Voraussetzung den der Erlösung besitzt, ebenso wenig ist die Erlösung von der Schuld als wirkliche Erlösung zu denken, wenn sie nicht zugleich die Heiligung zum positiven Erfolg hat. Heiligung ist nur möglich an noch nicht vollkommen heiligen Subjekten, die demnach der Erlösung von ihren sittlichen Mängeln noch bedürftig sind; aber Erlösung wäre ein objektiv zweckloses Spiel mit subjektiven Gefühlen, wenn sie nicht Mittel zur Heiligung wäre.

Diese Wahrheit kann dadurch leicht verdunkelt werden, dass dem im Zustande des mit Gott zerfallenen religiösen Bewusstseins befindlichen Menschen nichts wichtiger scheint als seine Erlösung, weil es die Erlösung ist, durch welche er persönlich von dem subjektiven Gefühl der Unseligkeit befreit und relativ beseligt wird; aber dies ist doch eine subjektive Verschiebung des Gesichtspunktes, welche darum als höchst gefährlich abgewehrt werden muss, weil sie so leicht den Rückfall in pseudo-religiösen Eudämonismus herbeiführt, zumal wenn die relative Beseligung der Erlösung als Erlangung einer positiven dauernden (ewigen) Seligkeit vorgestellt wird. In solchem Falle ist die Erlösung keine wahre Erlösung, sondern nur eine Scheinerlösung, denn der Eudämonismus wechselt nur sein Kleid, behauptet aber seine principielle Herrschaft; indem die gebotene Erlösung zwar dem Scheine nach acceptirt wird, thatsächlich aber die Aktualisirung des religiösen Verhältnisses selbst in den Dienst des eudämonistischen Princips gestellt wird, geht der von der Erlösung zu erwartende Gewinn wieder verloren. Die Erlösung ist nur da eine wahre, wo sie den Menschen von allem selbstsüchtigen Glückseligkeitsstreben, also auch von demjenigen nach einer durch die Erlösung selbst zu gewinnenden Glückseligkeit frei macht, und dadurch ein allem Eudämonis-

mus entgegengesetztes Princip, die selbstverleugnende Hingebung an den absoluten Weltgrund und seine absoluten Ziele zum herrschenden in ihm macht; das heisst aber mit anderen Worten: die Erlösung ist nur da wahre Erlösung, wo sie nicht selbstständig für sich auftritt und etwas zu bedeuten beansprucht, sondern wo sie in unlöslicher Einheit mit der Heiligung sich verwirklicht und selbst nur den Geburtsakt der Heiligung, die Wiedergeburt des Menschen zu einem neuen, Gott geweihten Leben darstellt.

Objektiv betrachtet, erscheint somit die Erlösung selbst als Moment der Heiligung, nämlich als die negative Heiligung, welche den Menschen von dem Princip des alten, natürlichen Lebens und dessen Folgen reinigt und befreit, und es würde bei einer einseitig göttlichen Betrachtung der religiösen Funktion kein Grund vorliegen, die Erlösung von der negativen Seite der Heiligung noch besonders zu unterscheiden; die Nöthigung zu dieser Unterscheidung entspringt erst daraus, dass die religiöse Funktion eben keine einseitig göttliche, sondern eine doppelseitige gottmenschliche Funktion ist, also auch ein verschiedenes Antlitz gewinnt, je nachdem sie sich als Erlösung auf das menschliche Gefühl oder als Heiligung auf den menschlichen Willen bezieht. Hieraus wird aber auch erkennbar, dass ungeachtet des verschiedenen Antlitzes, welches die göttliche Gnade je nach ihrer Beziehung auf Gefühl oder Willen gewinnt, doch diese Gnade selbst ein und dieselbe Funktion ist, mag sie sich nun als Gefühlserlösung oder als Willensheiligung darstellen. Es ist gleich falsch, die Unterschiede der Erlösungsgnade und Heiligungsgnade als gottmenschliche Funktionen im menschlichen Geistesleben zu verkennen und zu verwischen, wie die wesentliche Identität beider nach ihrer göttlichen Seite zu bestreiten. Praktisch stellt sich diese Einheit von Identität (nach der göttlichen Seite) und Unterschied (nach der menschlichen Seite) so dar, dass Erlösung und Heiligung stets im Verein auftreten: wie die Gefühls-Erlösung nur wahrhafte Erlösung ist, wenn mit ihr die Willens-Heiligung Hand in Hand geht, so ist die Willens-Heiligung nur dann eine wahrhafte, wenn sie die Erlösung zum Ausgangspunkte hat, und zwar zu einem Ausgangspunkte, der so oft wiederkehren muss, als noch unüberwundene Reste des natürlichen Lebensprincips sich geltend zu machen versuchen. Der Charakter der Erlösung oder der Heiligung kann und wird in verschiedenen Momenten des religiösen Processes abwechselnd vorherrschen und mit Recht wird nach

dem jeweilig vorwiegenden Element die Bezeichnung der jeweiligen Phase zu wählen sein; aber niemals wird eines dieser Elemente in völliger Isolirung von andern vorkommen können, wenn die Wahrheit des religiösen Verhältnisses unversehrt bleiben soll.

Was hier für Erlösung und Heiligung entwickelt ist, das gilt nicht minder für die dritte Gestalt der Gnade, die Offenbarung. Die Offenbarung ist niemals Selbstzweck im religiösen Verhältniss, sondern immer nur Mittel für Erlösung und Heiligung; das religiöse Verhältniss hat eben wesentlich eine praktische, nicht eine theoretische Aufgabe, und die Appellation der Gnade an den Intellekt findet immer gerade nur insoweit statt, als gewisse intellektuelle Voraussetzungen die unerlässliche Vorbedingung für die Lösung der praktischen religiösen Aufgabe bilden. Man kann immerhin zugeben, dass auch die rein theoretische Entwickelung des wissenschaftlichen Bewusstseins der Menschheit über göttliche Dinge eine Selbstbekundung Gottes im Geistesleben der Menschheit genannt werden dürfe, und dass diese Entwickelung mit derjenigen der religiösen Offenbarung geschichtlich in der fruchtbarsten Wechselwirkung stehe; aber diese theoretische Selbstbekundung Gottes im Geistesleben der Menschheit darf trotz ihrer Wechselwirkung mit dem Entwickelungsgang des religiösen Bewusstseins der Menschheit doch nicht mit der religiösen Offenbarung verwechselt, also auch nicht unter den letzteren Begriff subsumirt werden. Wollte man darauf bestehen, dass der Begriff Offenbarung weit genug sei, um auch jene theoretische Selbstbekundung Gottes im Menschheitsgeist mit zu umfassen, so müsste man neben der religiösen Offenbarung eine nichtreligiöse, theoretische, wissenschaftliche Offenbarung statuiren und die letztere streng von der ersteren unterscheiden; es scheint aber sprachlich rathsamer, den auf religiösem Gebiet erwachsenen Ausdruck Offenbarung auch streng für das religiöse Gebiet zu reserviren und nur die religiöse Offenbarung mit der Bezeichnung Offenbarung zu belegen.

Die religiöse Offenbarung ist nun ihrem Begriff nach undenkbar ausserhalb der praktischen Aktualisirung des religiösen Verhältnisses, welche sich immer zugleich auch in höherem oder geringerem Grade als Erlösung für das Gefühl und als Heiligung für den Willen darstellen wird. Die Offenbarung tritt also faktisch immer im Verein mit Erlösung und Heiligung auf, sie ist aber zugleich auch in ihrem Inhalt durch die nähere Beschaffenheit der Aktualisirung des religiösen

Verhältnisses, d. h. der Erlösung und Heiligung, bedingt. Wie der erste Anfang der Offenbarung aus dem Erlösungsbedürfniss entspringt und als Ahnung der religiösen Sehnsucht in die Erscheinung tritt, so entwickelt sich jeder Fortschritt der Offenbarung in und mit dem Fortschritt des praktischen religiösen Verhältnisses; immer ist die psychologische Vermittelung der Offenbarung in der Frage des Herzens gegeben: wie muss das religiöse Objekt beschaffen sein, um Subjekt der Erlösung und Heiligung, wie ich sie ersehne, werden zu können? Jede Vertiefung der Offenbarung geht somit nicht nur Hand in Hand mit Vertiefung der Erlösung und Heiligung, sondern ist sogar psychologisch durch dieselben bedingt, wenn diese Bedingtheit auch keineswegs in das Bewusstsein des betreffenden Menschen zu fallen braucht. Hieraus erhellt, dass auch die Offenbarungsgnade mit der Erlösungsgnade und Heiligungsgnade nach ihrer göttlichen Seite ebenso identisch ist, wie diese untereinander es sind, und dass die Unterschiede in die gottmenschlichen Funktionen, deren identische göttliche Seite die Gnade bildet, erst durch die verschiedenen menschlichen Geistesfunktionen hineinkommen, in welchen die gottmenschliche religiöse Funktion sich psychologisch entfaltet.

Als Ergebniss haben wir also festzuhalten, dass die Gnade Eine ist, welche sich im religiösen Geistesleben des Menschen je nach der menschlichen Geistesfunktion, auf die sie sich bezieht, als Offenbarungsgnade, Erlösungsgnade und Heiligungsgnade darstellt, dass der Glaube die einheitliche Aeusserung der religiösen Anlage des Menschen ist, welche sich je nach dem momentanen Uebergewicht der Vorstellung, des Gefühls oder des Willens bald als intellektueller, bald als gemüthlicher, bald als praktischer Glaube darstellt, und dass die in allen ihren Gestalten wesentlich identische göttliche Gnade und der einheitliche menschliche Glaube die beiden begrifflich unterschiedenen, aber untrennbaren Seiten der religiösen Funktion darstellen. Indem diese doppelseitige, gottmenschliche Funktion die Aktualisirung des religiösen Verhältnisses ist, haben wir in ihr das einheitliche Centrum des religiösen Lebens ergriffen, welches durch seine Einheit zugleich die Einheit und Stetigkeit des religiösen Verhältnisses verbürgt, nicht minder aber auch in ihr den centralen Quell gefunden, aus dem der ganze Reichthum des religiösen Lebens in seiner mannichfaltigen Fülle beständig ausströmt, und in den er zurückkehrt.

B. Religionsmetaphysik.

I. Die Metaphysik des religiösen Objekts oder die Theologie.

Die Religionsmetaphysik unterscheidet sich dadurch von der theoretischen Metaphysik, dass sie lediglich die Konsequenzen aus den Postulaten des religiösen Bewusstseins zieht und die unerlässlichen metaphysischen Voraussetzungen des in der Religionspsychologie dargelegten religiösen Verhältnisses entwickelt, während die theoretische Metaphysik auf dem Wege der wissenschaftlichen Induktion vorgeht. Die Religionsmetaphysik ist also der metaphysische Theil der religiösen Weltanschauung und muss nach dem oben Gesagten mit dem metaphysischen Theil der theoretischen Weltanschauung zusammenfallen, wenngleich sie auf andere Art als diese gewonnen ist; die Uebereinstimmung muss um so genauer sein, je wichtiger gerade der metaphysische Theil der Weltanschauung für das religiöse Bewusstsein ist, je weniger religiös indifferente Punkte derselbe enthält. Diese Uebereinstimmung wird sich vielfach in einem Parallelismus der begründenden Entwickelung zwischen Religionsmetaphysik und theoretischer Metaphysik bekunden, und kann dadurch für den Darstellenden leicht die Versuchung entstehen, aus dem einen in das andere Gebiet überzugreifen, ebenso leicht aber auch für den Leser der grundlose Schein stattgehabter Uebergriffe.

Aus wissenschaftlichem Gesichtspunkt stellt sich die Entwickelung der Religionsmetaphysik aus den Thatsachen des religiösen Bewusstseins selbst als eine Induktion dar, wenn auch nur als eine Induktion aus einseitigem Erfahrungsmaterial, das in seiner Isolirung zu wenig wissenschaftliche Garantie gegen die Deutung als Komplex psychologisch nothwendiger Illusionen bietet, und deshalb

dringend einer Bestätigung durch die Uebereinstimmung mit der von breiterer Basis aus inducirten theoretischen Metaphysik bedarf; zugleich aber liefert die Religionsmetaphysik, sobald die induktive Genesis derselben erkannt ist, selbst eine Ergänzung zu den Induktionsreihen der theoretischen Metaphysik, nämlich eine Verbreiterung ihrer empirischen Basis. Es ist in der Wissenschaft nichts Ungewöhnliches, dass verschiedene, von beschränkten empirischen Grundlagen ausgehende Induktionsreihen dieselben Resultate liefern und dadurch sich gegenseitig zur Stütze dienen. Die Wissenschaft der Metaphysik, welche letzten Endes ganz und gar auf psychologischen Thatsachen fusst, darf diejenige Klasse von psychologischen Thatsachen, welche wir unter der Bezeichnung des religiösen Bewusstseins zusammenfassen, unter keinen Umständen vernachlässigen, wenn sie sich nicht selbst einer Einseitigkeit schuldig machen will; da aber diese Thatsachen eine in sich geschlossene Gruppe von eigenartigem Charakter bilden, und für sich allein ausreichen, um aus sich das Gebiet der Metaphysik induktiv zu entwickeln, so wird es gerathen scheinen, diesen selbstständigen Entwickelungsgang bestehen zu lassen, anstatt die Thatsachen mit den anderen durch einander zu mengen. So ist für das wissenschaftliche Bewusstsein die Religionsmetaphysik selbst ein Theil der Metaphysik, nämlich eine besondere induktive Begründungsart derselben aus den Thatsachen des religiösen Bewusstseins, welche der aus den übrigen Thatsachenkreisen gewonnenen Metaphysik zur Bestätigung dient; für das religiöse Bewusstsein hingegen ist sie die unerlässliche Voraussetzung seiner selbst, also ein praktisches Postulat, welches in der Uebereinstimmung mit der theoretischen Metaphysik bloss seine Bewährung findet.

1. Gott als das die Abhängigkeit von der Welt überwindende Moment.

Das religiöse Bewusstsein besitzt im religiösen Verhältniss Gott selbst, und weiss, dass es ihn besitzt; es hat also in sich selbst die unmittelbare Gewissheit Gottes und bedarf keiner Beweise für dessen Dasein. Wohl aber hat es darüber Klarheit zu suchen, wie Gottes Wesen beschaffen sein müsse, um diejenigen Leistungen vollbringen zu können, in welchen die Aktualisirung des religiösen Verhältnisses besteht, und in der so geforderten Entfaltung der verschiedenen Seiten

seines Wesens ergeben sich zugleich die religiösen Parallelen für die Beweise vom Dasein Gottes, wie sie in der theoretischen Metaphysik üblich sind. Diese Beweise wären völlig bedeutungslos für das religiöse Bewusstsein, wenn sie nur zeigten, dass ein Gott ist, nicht was er ist; nur dadurch, dass jeder dieser Beweise eine bestimmte Seite des göttlichen Wesens enthüllt, tritt er in Parallele zu den praktischen Postulaten des religiösen Bewusstseins, nicht aber dadurch, dass er jede nachgewiesene Seite des religiösen Wesens zugleich als seiend nachweist, was für das religiöse Bewusstsein als solches gleichgültig, weil selbstverständlich, ist.

Die erste und fundamentale Leistung, welche das Objekt des religiösen Verhältnisses zu vollbringen hat, ist die, dass es im Menschen das Bewusstsein seiner relativen Abhängigkeit von der Welt durch dasjenige seiner absoluten Abhängigkeit von Gott überwindet; um dies zu können, muss es die Voraussetzung erfüllen, dass wirklich die gesammte relative Abhängigkeit, in welcher die Theile der Welt von einander stehen, gegründet und aufgehoben ist in einer absoluten Abhängigkeit, in welcher die Theile der Welt allesammt von Gott stehen. An diesem Gedanken sind wiederum drei verschiedene Seiten zu unterscheiden, welche der Reihe nach in's Bewusstsein erhoben werden müssen.

Zunächst ist zu betrachten der Unterschied des Absoluten und Relativen, des Unbedingten und des Bedingten, und in Bezug auf diesen Unterschied lautet das erste Postulat des religiösen Bewusstseins: es ist ein Absolutes.*) Dieses Postulat klingt deduktiv, es ist aber induktiv; es ruht nämlich näher betrachtet auf der empirischen Basis, dass etwas ist, und würde mit dieser empirischen Basis hinfällig werden. Streng gefasst, würde der Schluss lauten: „wenn nicht nichts ist, sondern etwas ist, so ist ein Absolutes; nun ist nicht nichts, sondern etwas (nämlich mindestens das Denken), also ist ein Absolutes.“ Der Obersatz dieses Schlusses ist so zu begründen. Wenn etwas ist, so ist dies Etwas entweder selbst absolut oder nicht; im letzteren Falle ist es bedingt von einem anderen. Wenn man den Zusammenhang der Bedingtheit verfolgt, so kommt man entweder auf ein bedingendes Unbedingtes oder nicht; im ersteren Fall

*) Vgl. „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“, 2. Aufl., S. 335—340.

ist dies eine Unbedingte das Absolute, im letzteren Fall ist der ganze Komplex relativer Bedingtheit das Absolute. Darum ist kein Denken im Stande, ein Absolutes zu leugnen, und auch diejenigen, welche am eifrigsten gegen den Begriff des Absoluten zu Felde gezogen sind, haben ein Absolutes statuirt, z. B. Schopenhauer den Willen, der Materialismus die Materie, der Sensualismus die Empfindung, der absolute Illusionismus die Illusion, u. s. w.

In allen Fällen handelt es sich nicht darum, ob es ein Absolutes gebe, sondern ob dieses Absolute in dem Komplex der wechselseitigen relativen Bedingtheit oder jenseits derselben in einem diese relative Bedingtheit bedingenden Unbedingten zu suchen sei. Erstere Ansicht macht das Universum selbst zum Absoluten, letztere Ansicht macht es zu einer Position des hinter ihm stehenden Absoluten. Der ontologische Begriff des Absoluten selbst kann hierüber keine Auskunft geben, und darum auch nicht der sogenannte ontologische Beweis, der nicht weiter als bis zum Begriff des Absoluten führt. Für das religiöse Bewusstsein aber ist diese Frage auch schon mit ihrer Stellung entschieden; denn das Objekt des religiösen Verhältnisses muss ja eben ein solches Absolutes sein, welches den ganzen Zusammenhang der relativen Abhängigkeit der Theile der Welt von einander durch die absolute Abhängigkeit desselben von dem Absoluten selbst überwindet. Mit anderen Worten: jede Weltanschauung, die das Universum für das Absolute erklärt, hebt die Möglichkeit des religiösen Verhältnisses auf, oder lässt dieselbe wenigstens nur in soweit bestehen, als sie im Widerspruch mit ihrem eigenen Princip doch wieder eine absolute Macht hinter und über dem Weltzusammenhang statuirt (wie z. B. D. F. Strauss die Vernunft).

Hiermit sind wir bereits über den Gesichtskreis des ontologischen Beweises hinausgegangen und zu der Gedankensphäre des kosmologischen Beweises fortgeschritten, welcher das Absolute und die Welt in Gegensatz stellt. Der kosmologische Beweis der theoretischen Metaphysik sagt: das Absolute muss der absolute Grund für die relative Bedingtheit der Theile der Welt durch einander sein, weil die letztere keine zufällige, sondern eine gesetzmässig und einheitlich geordnete, also nicht aus sich selbst, sondern nur aus einem ordnenden Grunde höherer Art erklärbar ist. Der kosmologische Beweis der Religionsmetaphysik hat es nicht mit dem Erklären, sondern mit dem Erlösen zu thun, und postulirt ein jenseits und über der

gesetzmässigen Kausalität der natürlichen Weltordnung stehendes Absolutes, weil ein anderes uns nicht von der Abhängigkeit von der Welt erlösen könnte. Wäre das Absolute eine Ursache gleicher Ordnung wie die weltlichen Ursachen, so wäre es diesen koordinirt, hätte mit ihnen zu kämpfen, wäre durch sie beschränkt und bedingt, also eben nicht absolut; darum gehören alle religiösen Weltanschauungen einer untergeordneten Stufe des religiösen Bewusstseins an, in welchen die Götter als Ursachen gleicher Ordnung in den Kampf der natürlichen Ursachen eingreifen, wie in den polytheistischen Naturreligionen. Wäre aber auch das Absolute zu der allumfassenden einen Natur gesteigert, welche in der gesetzmässigen Naturordnung unmittelbar ihr eigenes Wesen ausdrückt, so wäre damit die Erlösung von dieser weltlichen Bedingtheit durch das Absolute erst recht unmöglich gemacht, weil die gesetzmässige Naturodnung das letzte unübersteigliche Wesen des Absoluten ausdrückte; darum gehören auch diejenigen religiösen Weltanschauungen einer untergeordneten Stufe des religiösen Bewusstseins an, welche, sei es in mythologischer Gestalt wie das Aegypterthum, sei es in philosophischer Gestalt wie der Spinozismus, sei es in naturwissenschaftlicher Gestalt wie die moderne mechanistische Weltansicht, den naturalistischen Monismus durchbilden.

Wer die blinde Gesetzmässigkeit einer mechanischen Kausalität für der Weisheit letztes Wort hält, der kann konsequenter Weise in seinem praktischen Verhalten über epikurisch verfeinerten Eudämonismus oder stoisch resignirte Ataraxie nicht hinaus, und kann nur inkonsequenter Weise noch nach einem religiösen Verhältniss verlangen, dessen erste Vorbedingung darin zu suchen ist, dass die Naturordnung nicht das Letzte, Unüberwindliche, Absolute sei. Ein mythologischer Naturalismus wie der ägyptische konnte noch in gewisser Weise religiös sein, weil der Begriff der gesetzmässigen Naturordnung in ihm noch keine Stätte fand, und die Theile der absoluten Natur sich wie beseelte und gemüthvolle Wesen benahmen; aber die Anerkennung der unverbrüchlichen Naturgetzlichkeit in der phänomenalen Welt macht jede Art von Religion unmöglich, so lange die Natur selbst als das Absolute angesehen wird. Die Ueberschätzung der neu entdeckten Gesetzmässigkeit in der Welt, der Aberglaube an die Unüberwindlichkeit des Natürlichen, mit einem Wort die Verabsolutirung der Natur und des phänomenalen Universums, das ist in

unserer Zeit der eigentliche Grund der gefährdeten Religiosität, und doch bedarf es nur so geringen Besinnens, um sich einzugestehen, dass alles Natürliche an jedem Punkte auf Uebernatürlichem fusst und in Uebernatürliches mündet. Predigt doch jedes Atom der Natur seine übernatürliche Abkunft und Wesenheit, und mündet doch jeder Moment des mechanischen Processes in innerliche Empfindung, die den Willen zweckvoll bestimmt!

Hiermit überschreiten wir die Grenzen des kosmologischen Beweises und treten in den teleologischen ein. Thatsächlich waltet nicht bloss mechanisch-materielle Determination im Weltprocess, sondern auch dynamisch-ideale; jedes Bewusstseinsindividuum bestimmt sein Verhalten nach Zwecken, die zunächst unbewusst in seinem Motivationsprocess fungiren, und noch ehe sie in die geistige Sphäre eintreten, agiren diese unbewussten Individualzwecke als maassgebende Faktoren im natürlichen Leben des organischen Individuums. Jedes Individuum verfolgt seine Zwecke, und diese Zwecke scheinen mit denen anderer Individuen öfter zu kollidiren als zu harmoniren; der Mensch selbst steht in diesem allgemeinen Widerstreit der individuellen Interessen als ein vereinzeltes, relativ ohnmächtiges Glied und eben diese Ohnmacht gegen die übermächtige Welt ist es, von der er bei Gott Erlösung sucht. Nun ist aber Gott nur unter zwei Bedingungen im Stande, diese Erlösung zu vollziehen: entweder wenn er in den Widerstreit der eigenwillig gesetzten Individualzwecke als ein nur durch seine Macht überlegenes, sonst aber koordinirtes Individuum eingreift, oder aber, wenn die Sonderzwecke der Individuen nur scheinbar selbstgesetzte Selbstzwecke, in Wahrheit aber gottgesetzte Glieder einer einheitlichen teleologischen Weltordnung sind. Im ersteren Fall wäre Gott nicht absolut und die Unverbrüchlichkeit der gesetzmässigen Naturordnung wäre aufgehoben; diese Seite der Alternative ist also ausgeschlossen und es bleibt nur die zweite Möglichkeit übrig.

Während jedes Individuum sich als Selbstzweck betrachtet, ist es in Wahrheit nur Mittel zum absoluten Zweck; soweit der Schein, Selbstzweck zu sein, mit seiner Aufgabe, Mittel zum absoluten Zweck zu sein, vereinbar ist, bleibt er zunächst bestehen, aber doch auch nur als Schein bestehen, und enthüllt sich sofort als Schein, wo der Eintritt einer Kollision zwischen dem individuellen Selbstzwecke und der individuellen Aufgabe als Mittel zum absoluten Zweck den ersteren als das Unsittliche, Nichtseinsollende brandmarkt. Grade in der Ent-

schleierung dieses Verhältnisses liegt, wie wir oben gesehen haben, die ideale Erlösung des Individuums vom Uebel; jede Auffassung hingegen, welche den Schein des Selbstzweckes zur Wahrheit zu erheben und das Individuum ebensosehr als Selbstzweck wie als Mittel hinzustellen sucht, hebt die Möglichkeit der Erlösung vom Uebel auf, ganz abgesehen von den logischen Widersprüchen, in welche sie sich verwickelt. Nur dann ist das religiöse Verhältniss möglich, wenn alle unbewussten und bewussten Sonderzwecke der Individuen, ob mit oder ohne ihr Wissen, ob mit ihrem Willen oder gegen denselben, aufgehoben sind in der allgemeinen teleologischen Weltordnung, wenn alle Rebellion und alles Ankämpfen gegen den absoluten Zweck doch nur denselben Erfolg hat wie seine willige Unterstützung, nämlich die Beförderung seiner Verwirklichung.

Wir sehen hier beim teleologischen Beweise dasselbe Verhältniss wie beim kosmologischen. Die theoretische Metaphysik beschäftigt sich damit, das Vorhandensein einer teleologischen Weltordnung induktiv nachzuweisen, indem sie auf die teleologischen Resultate mechanischer Processe, auf die unbewusste Zweckbethätigung der organischen Individuen, auf den unbewussten teleologischen Dienst der in ihren Sonderzwecken befangenen Bewusstseinsindividuen, kurz auf die unabsichtliche Einordnung jedes Einzelnen als Mittel in den teleologischen Zusammenhang des Ganzen hinweist und daraus auf die Einheitlichkeit einer dem Weltprocess immanenten teleologischen Vernunft schliesst: das Absolute wird als immanentes teleologisches Princip aufgefasst, weil anders die unbewusste Zweckthätigkeit im Einzelnen und die unabsichtliche Kooperation der vielen Sonderzwecke zu einem allgemeinen Zweck nicht erklärlich wäre. Die Religionsmetaphysik hingegen fragt wiederum nicht nach der Erklärbarkeit der Sonderzwecke, sondern nach der Möglichkeit, aus der Abhängigkeit von denselben erlöst zu werden, und findet diese Möglichkeit nur in einem Gott, welcher Urheber und Träger einer einheitlichen, alle Sonderzwecke in sich aufhebenden teleologischen Weltordnung ist.

Der ontologische Beweis begründete nur die Absolutheit des religiösen Objekts; der kosmologische entrückte es in eine übernatürliche und überweltliche Sphäre und machte es zum höheren Grund der Welt und ihrer gesetzmässigen Naturordnung; der teleologische endlich stellte es als Urheber und Träger einer einheitlichen teleologischen Weltordnung, d. h. als immanente teleologische Vernunft

hin. Alle drei Beweise sind aber nur die drei Seiten des einen Gedankens, dass Gott ein solcher sein muss, dass er mich von der Abhängigkeit von der Welt erlösen kann; alle drei ergänzen darum auch einander und liefern verschiedene Bestimmungen für das Wesen Gottes. Bevor wir weiter gehen, scheint es rathsam, Ueberschau zu halten, welche Bestimmungen für das Wesen Gottes schon auf dieser Stufe der Erörterung gewonnen sind.

Aus der Absolutheit folgt die Substanzialität und Identität mit sich. Die Substanzialität besagt, dass das Absolute nicht in einem andern, sondern in sich selbst seine Subsistenz hat, im Gegensatz zu allem Bedingten, welches nicht in sich, sondern in einem andern, nämlich letzten Endes in dem Unbedingten, seine Subsistenz hat, und seine Existenz einbüssen würde, sobald das Unbedingte aufhören würde, ihm zu subsistiren. Das Absolute ist eben als Absolutes oder Unbedingtes nicht ohne Widerspruch als von einem andern bedingt oder abhängig zu denken, allerdings auch ebenso wenig von sich selbst bedingt oder abhängig zu nennen; der gewöhnliche Ausdruck Aseïtät hat den Fehler, dass er die Unbedingtheit von anderm positiv durch die Bedingtheit von sich selbst wiederzugeben versucht. Hierdurch wird eben auch schon ein Widerspruch gegen den Begriff der Unbedingtheit gesetzt, und das Bild Münchhausens, der sich am eignen Zopf aus dem Sumpfe zieht, veranschaulicht in treffender Weise diesen terminologischen Widerspruch. Man entgeht demselben, wenn man den Ausdruck Substanzialität an die Stelle von Aseïtät setzt, und hat dann nur vor der Verwechselung dieses metaphysischen Begriffs der Substanzialität mit dem erkenntnisstheoretischen oder logischen Begriff zu warnen, der durch dasselbe Wort bezeichnet wird.*)

Das, was allen Bedeutungen des Wortes Substanz gemeinsam ist, ist die Identität mit sich; während aber auf logischem und erkenntnisstheoretischem Gebiet diese Identität mit sich nur eine relative, von

*) Die logische Kategorie der Substanz bezeichnet das Korrelat zu dem grammatikalischen Subjekt, als welches mit sich identisch bleibt trotz der wechselnden Prädikate; der erkenntnisstheoretische Begriff der Substanz bezeichnet das transscendentale Objekt, welches mit sich identisch bleibt trotz der Verschiedenheit und des Wechsels der von ihm hervorgerufenen subjektiven Erscheinungen; der metaphysische Begriff der Substanz bezeichnet das, was in sich selbst seine Subsistenz hat.

anderswoher bedingte und darum in ihrer Dauer von der Fortdauer dieser Bedingungen abhängige ist, stellt sich auf metaphysischem Gebiet die Identität mit sich als eine unbedingte, in ihrem Bestehen von nichts anderm abhängige, d. h. absolute dar. Die absolute Identität mit sich schliesst ebenso sehr den Uebergang vom Sein zum Nichtsein der Substanz aus, wie den Uebergang vom Sosein zum Anderssein, d. h. sie bedeutet Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit. Alles bedingte Sein vergeht oder verändert sich nur deshalb, weil die Bedingungen wechseln, von denen es abhängig ist; für das unbedingte Sein fällt dieser Grund fort, und deshalb ist es das unwandelbare, absolut beständige Sein.

Wohlgemerkt bezieht sich aber diese Identität mit sich nur auf die Substanz als solche, auf das Wesen des Absoluten, nicht auf die Form, in welcher das Subsistirende existirt, oder auf die Weisen, in denen das Wesen sich manifestirt. Wie die logische Substanz mit sich identisch ist trotz der wechselnden Accidenzen, die erkenntnisstheoretische Substanz trotz der wechselnden subjektiven Erscheinungen, so auch die metaphysische Substanz trotz der verschiedenen *modi existendi* oder objektiven Erscheinungen. Dieser Gegensatz zwischen der Identität der Substanz und der Verschiedenheit der Existenzformen ist unaufhebbar und unverwischbar; wäre er aufzuheben, so wäre mit ihm der Begriff der Substanz aufgehoben, welcher nur in diesem Gegensatz seinen Sinn und seine Bedeutung hat. Wer diesen Gegensatz zwischen identischer Substanz und verschiedenen Existenzformen, zwischen unwandelbarem Wesen und wandelnden objektiven Erscheinungen, zwischen dem schlechthin unveränderlichen Sein des Absoluten und seinem unaufhörlich wechselnden Wirken aufheben will, der hebt damit entweder den Begriff des Absoluten als Substanz auf und lässt die wechselnden Existenzformen ohne absoluten Subsistenzgrund bestehen, oder er hält am Begriff des Absoluten fest und setzt die Vielheit seiner Existenzweisen zu einem blossen (freilich unerklärlichen) Schein herab, d. h. er verfällt entweder in atheistischen Pluralismus oder akosmistischen (abstrakten) Monismus, die beide gleich sehr die Möglichkeit des religiösen Verhältnisses aufheben. Wer aber endlich den Gegensatz von identischer Substanz und wechselnden Manifestationen aufhebt, also die Ununterschiedenheit von Wesen und Aktus im Absoluten behauptet, aber trotzdem weder den einen Weltgrund noch die Realität der Welt aufgeben, also die

Verschiedenheit von Wesen und Aktus im Absoluten festhalten will, der widerspricht sich selbst in der eklatantesten Weise.*)

Die Identität von Wesen und Wirken im Absoluten kündigt sich selbst als ein Ausfluss des abstrakten Monismus an, indem sie sich auf die Behauptung der Einfachheit des Absoluten stützt; die Einfachheit ist aber die beschränkteste, abstrakteste Auffassung der Einheit, auf die nur ein ängstliches und beschränktes Denken verfallen kann, welches dem Absoluten nicht zutraut, dass es die innere Mannigfaltigkeit vieler Bestimmungen in sich zur konkreten Einheit zusammenzuschliessen vermöge, und welches die Einheit Gottes nur durch dessen absolute Entleerung und Verarmung retten zu können glaubt. Ein wahrhaft religiöses Denken, welches in Gott den absoluten Reichthum ahnt, zweifelt auch nicht daran, dass Gott grade in dieser Fülle innerer Mannichfaltigkeit seine Einheit als die wahrhaft konkrete behaupte und bewähre. Alle Furcht, durch Unterscheidung mehrerer Attribute in Gott, oder durch Unterscheidung von Wesen und Aktus in Gott die Einheit Gottes zu zerstören, ist lediglich ein pietätvoll konservirter Ueberrest aus einer Zeit kindlich stammelnden religiösen Denkens, dessen abstrakte Unwahrheit denen am wenigsten zweifelhaft sein sollte, welche wissen, dass alles Sein wie alles Denken um so höher steht, je reichere und schärfere Gegensätze es in sich zur konkreten Einheit bindet.

Die absolute Identität mit sich ist nicht als jene Starrheit des Todes zu verstehen, welche ebenso wenig ein Leben aus sich hervorbringen wie selbst eines darstellen kann; sie ist zu verstehen nach der Analogie eines ausgebildeten und in sich gefesteten Charakters, der den Menschen trotz seiner Unveränderlichkeit doch nicht hindert, jetzt für den Staat, jetzt für die Familie, jetzt für seinen Beruf zu wirken. Der Einwand, dass im Absoluten alle Bestimmungen aufhören, also auch der Unterschied von Wesen und Aktus, kann nur erhoben werden von einem Denken, welches zuerst den Fehler be-

*) Vgl. Neukantianismus etc., 2. Aufl., VI. 3: „Wesen und Aktus“, S. 346—350. Die Annahme der Identität von Wesen und Wirken in Gott hat sich aus dem abstrakten Monismus der Neuplatoniker in die christliche Theologie eingeschlichen und dieselbe in eine anscheinend unheilbare Verwirrung gebracht. Selbst Biedermann's Dogmatik krankt noch an dieser falschen Identificirung als an ihrem metaphysischen Grundfehler, und Lipsius' Dogmatik fruktificirt das aus ihm entspringende Gewebe von Widersprüchen bestens im Interesse eines neukantischen Skepticismus (Vgl. „Die Krisis des Christenthums“, S. 93—94).

gangen hat, die einzelnen Bestimmungen ihrer Bestimmtheit und ihres Sinnes durch falsche Verabsolutirung zu berauben, um dann resignirt oder höhnisch auf ihre selbst herbeigeführte Sinnlosigkeit hinzuweisen. Das Absolute, von dem hier die Rede ist, ist nichts weniger als der unbestimmte Urbrei aller durch Unbestimmtheit sinnberaubten Begriffe, sondern das Unbedingte, welches die Urbestimmungen in sich enthält, aus denen alle abgeleitete Bestimmtheit hervorgeht; deshalb müssen diejenigen Bestimmungen, welche sich als Urbestimmungen des Absoluten ergeben, demselben auch in voller begrifflicher Bestimmtheit beigelegt werden, ohne den Nebengedanken, sie erst durch Verabsolutirung, d. h. durch sinnzerstörende Heraushebung aus den sinnkonstituirenden begrifflichen Beziehungen und Gegensätzen zu Bestimmungen des Absoluten würdig zu machen. So darf vor allem der Begriff der Substanz oder des Wesens nicht von dem der Funktion, des Aktus, der Manifestation, der objektiven Erscheinung, der Existenzweise losgerissen, oder der Gegensatz beider verwischt werden, weil dieser Begriff erst in diesem Gegensatz seine begriffliche Bestimmtheit findet und ohne denselben keine mehr besitzen würde. Wer der Meinung ist, dass sich mit den Begriffen unsres Geistes über das Absolute denken lässt, der soll sich auch nicht scheuen, sie anzuwenden, ohne sie vorher durch Verabsolutirung zu vernichten; wer aber findet, dass ihm beim Absoluten das Denken ausgeht, der soll es auch bleiben lassen, ein ausgegangenes Denken noch Anderen aufzutischen.*)

Wenn wir in der Substanzialität und in der Identität mit sich nur verschiedene aus dem Begriff der Absolutheit entfaltete Bestimmungen erkannt haben, so lässt sich vermuthen, dass das religiöse Bewusstsein, welches den Begriff der Absolutheit für das religiöse Objekt forderte, auch die Substanzialität und Identität mit sich unmittelbar postuliren wird, dass mit andern Worten diese Bestimmungen bestimmten Seiten des religiösen Bedürfnisses entsprechen. Die Substanzialität oder das von nichts bedingte auf sich Beruhen und in sich Subsistiren entspricht im Gegensatz zu der Abhängigkeit und Bedingtheit alles endlichen Daseins dem Verlangen des religiösen Bewusstseins nach absoluter Erhabenheit des religiösen Objekts; sie stellt wenigstens die negative Seite dieser Erhabenheit dar, deren

*) Vgl. „Ueber die dialektische Methode", S. 76—80.

positive Seite allerdings erst in der absoluten Macht des Allbedingenden zu finden ist. Die Identität mit sich oder die Unwandelbarkeit entspricht dem religiösen Bedürfniss des Menschen, in Gott den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht zu finden, den festen Ankergrund für das friedensuchende Herz, den zuverlässigen Hort, auf dessen Beständigkeit das von der unbeständigen Welt enttäuschte Gemüth mit sicherer Zuversicht bauen und vertrauen kann.

Die aus dem ontologischen Beweise abgeleiteten Bestimmungen werden erweitert durch die aus dem kosmologischen Beweise sich ergebenden. Das Absolute ist nach dem kosmologischen Beweise der absolute Grund der naturgesetzlichen Weltordnung, d. h. eine Ursache höherer Ordnung als die in der Welt wirksamen Ursachen und diesen letzteren in keiner Weise koordinirt. Hieraus geht hervor, dass das Wesen Gottes erhaben ist über die Formen, in welchen die naturgesetzliche Weltordnung da ist und sich bewegt; diese Formen sind aber Räumlichkeit und Zeitlichkeit und die aus der raumzeitlich wirkenden Kausalität resultirende Materialität. Demnach muss Gottes Wesen erhaben sein über Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Materialität, aber wohlgemerkt nur sein Wesen, nicht sein Wirken; denn wenn sein Wirken nicht jene Formen in sich trüge und aus sich heraussetzte, so wären ja jene Daseinsformen der Welt und ihres Processes ein blosser (und noch dazu unerklärlicher) Schein.

Die Erhabenheit über Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Materialität schliesst eine negative und eine positive Seite in sich. Die negativen Bestimmungen des göttlichen Wesens lauten in dieser Hinsicht: Unräumlichkeit, Unzeitlichkeit und Immaterialität; sie entsprechen der Allräumlichkeit, Allzeitlichkeit und materiellen Allwirksamkeit als Bestimmungen der göttlichen Thätigkeit, welche als dynamische Allgegenwart in Eins gefasst werden. Die positiven Bestimmungen des göttlichen Wesens, welche die Erhabenheit über Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Materialität ausdrücken, heissen Insichsein, Ewigkeit und Geistigkeit. Das Insichsein besagt, dass Gott weder im Raume (oder in einem Theil des Raumes) noch auch ausserhalb des Raumes (wobei ausserhalb selbst räumlich genommen ist), sondern nirgends andres als in sich, d. h. in dem Subjekt seiner Thätigkeit ist; das Subjekt der raumsetzenden Thätigkeit ist als Prius aller Räumlichkeit auf sich selbst als den einzig möglichen idealen Ort seines Seins angewiesen. Die Ewigkeit ist der unendlichen Zeit genau ebenso entgegengesetzt

wie jeder endlichen Zeit, denn sie ist der positiv kontradiktorische Gegensatz zu der Form der Zeitlichkeit überhaupt; sie ist die nicht fliessende Gegenwart im Gegensatz zu der zeitlich fliessenden, und deshalb im Gegensatz zu den zeitlich auseinandergerückten (successiven) Momenten des Daseinsinhalts die absolute Simultaneität. Die Geistigkeit ist dasjenige ewige Insichsein, welches nicht durch seine Natur genöthigt ist, in starrer, lebloser Ruhe in sich zu bleiben, sondern fähig ist, in seiner Thätigkeit aus sich herauszugehen, d. h. also unbeschadet des ewig in sich seienden Wesens durch seinen Aktus die raumzeitlichen Formen zu produciren und in ihnen ein aktuelles Leben zu führen.

Das religiöse Bewusstsein fordert gleich dringend die dynamische Allgegenwart Gottes wie sein ewiges geistiges Insichsein; die erstere ist unentbehrlich, um in jeglichem kleinsten Vorgang die absolute Abhängigkeit von Gott festzuhalten, das letztere, um die absolute Erhabenheit des religiösen Objekts über das unruhig wimmelnde Nebeneinander und Nacheinander des materiellen Daseins zu wahren. Die dynamische Allgegenwart Gottes giebt dem religiösen Bewusstsein die Beruhigung, immer und überall in Gottes Hand zu stehen, stets und allerwärts seinem Wirken (also auch seiner Gnade) gleich nahe zu sein, zugleich aber auch die Mahnung, sich vor dem Irrthum zu hüten, als ob man durch Ortsveränderung oder Verjährung ihm entfliehen könne. Das ewige geistige Insichsein Gottes vervollständigt die Bestimmung der absoluten, unwandelbaren Substanzialität und bestärkt das Vertrauen und die Zuversicht auf die Verlässlichkeit des beständigen Gottes, gegen dessen Wesen aller zeitliche Wechsel relativ nichtig ist; zugleich warnt es davor, das Wesen Gottes in irgend einem materiell daseienden Etwas finden zu wollen und leitet den Gott-suchenden Menschengeist auf die geistige Offenbarung Gottes als auf die einzige seinem Wesen angemessene hin.

Nach dem kosmologischen Beweise ist Gott der Urgrund der naturgesetzlichen Weltordnung; damit ist zwar gesagt, dass alles, was in der Welt da ist und vorgeht, und wie es da ist und vorgeht, auf Gott zurückzuführen ist, aber es ist nicht gesagt, ob auch das auf Gott zurückzuführen ist, dass etwas da ist. Wäre der formlose Stoff gleich ewig mit Gott und dieser nur der ordnende Demiurg, der aus dem Chaos die Welt bildet, so wäre ja auch eine Erlösung von der Abhängigkeit von der Welt denkbar, insofern alle Wirksamkeit des

Stoffes auf den Menschen erst eine durch die naturgesetzliche Weltordnung dem Stoff verliehene wäre. Aber dann wäre Gott nicht absolut, denn er wäre durch die Eigenschaften des Stoffes beschränkt und in seinem Wirken bedingt. Erst Gott und Stoff zusammen, d. h. erst der Komplex ihrer wechselseitigen Bedingtheit wäre das Absolute. Nun gilt aber in dieser wechselseitigen Bedingtheit Gott als der aktive und der Stoff als der passive Theil, d. h. die Bedingtheit Gottes durch den Stoff soll sich auf Null reduciren; denkt man diesen Gedanken aus, so findet man, dass der Stoff das als Etwas vorgestellte Nichts ist, d. h. dass die Bildung der Welt aus dem eigenschaftslosen Stoff sich folgerichtig auf die Schöpfung aus Nichts reducirt. Das religiöse Bewusstsein, welches es sich nicht nehmen lässt, in Gott allein den Quell aller Aktivität, also auch in ihm allein das Absolute zu sehen, muss einen nicht von Gott gesetzten Weltstoff entschieden verwerfen und darauf bestehen, dass Gott der einzige und alleinige Grund der Welt, sowohl nach ihrem «Dass», wie nach ihrem «Was», ist. Wie dies zu denken sei, behalten wir für spätere Erörterung in der religiösen Kosmologie vor; hier kam es nur darauf an, zu konstatiren, dass die Kombination des ontologischen und kosmologischen Beweises Gott als den absoluten Weltgrund in jeder Hinsicht hinstellt, weil Gott nicht das Absolute wäre, wenn neben ihm ein Stoff existirte. Die griechische Philosophie blieb nur deshalb in dem Dualismus von Demiurg und Hyle stecken, weil sie nur den kosmologischen und nicht auch den ontologischen Beweis kannte, weil ihr der Begriff des Absoluten überhaupt noch nicht aufgegangen war und deshalb auch das Verständniss für die Absolutheit Gottes fehlte.

Erst die Verbindung des Begriffs der Absolutheit mit demjenigen des Weltgrundes zu dem Begriff des absoluten Weltgrundes erschliesst den religiösen Begriff der Allmacht, als der Alles umfassenden, nichts ausser sich lassenden Macht. Erst die Ueberzeugung, dass nichts, rein gar nichts ist, was nicht durch Gottes Macht gesetzt und getragen würde, macht die positive Erhabenheit des religiösen Objekts zu einer unbeschränkten und das Vertrauen in die Macht zur Erlösung zu einem unbegrenzten; zugleich lässt sie den eigenwilligen Widerstand des Individuums gegen die unendlich überlegene Allmacht und ihre Zwecke als völlig thöricht, und vertrauensvolle Ergebung in den allmächtigen Willen als das einzig Vernünftige erscheinen. Diese

religiösen Motive zur Postulirung der Allmacht in Gott wirken selbst wieder zurück auf die religiöse Befestigung des ontologischen und kosmologischen Beweises.

Die naturgesetzliche Weltordnung ist ohne Zweifel eine Ordnung, d. h. eine Zusammenfassung des Mannichfaltigen unter einheitliche Regeln und Gesetze, und diese Ordnung ist ein einheitliches System, in welchem Alles zusammenstimmt und die niederen Specialgesetze sich als wohlgeordnete Glieder in die höheren allgemeineren Gesetze einfügen. In einer solchen systematischen Ordnung pflegt man Vernunft zu erkennen; diese Vernunft aber kann nicht als blosses Resultat aus zufälligen Konflikten unvernünftig-gesetzloser Bestandtheile hervorgehen, sondern muss durch den die Ordnung setzenden Grund in die Dinge hineingelegt sein. Wenn Gott als absoluter Weltgrund sowohl die Existenz des Daseienden als seine Beschaffenheit gesetzt hat, so muss er auch diejenigen Bestimmungen in das Daseiende gelegt haben, vermöge deren es sich in einer vernünftigen Gesetzmässigkeit bewegt: diese Bestimmungen müssen dann aber selbst schon vernünftig sein, insofern sie bei ihrer Entfaltung und Bethätigung die vernünftige Weltordnung aus sich heraussetzen und verwirklichen. Danach muss Gott selbst Vernunft haben oder sein, um den Dingen solche vernünftige Bestimmungen einpflanzen zu können; aber diese Vernunft Gottes wird durch den kosmologischen Beweis gerade nur in dem Grade konstatirt, als sie erforderlich ist, um die naturgesetzliche Weltordnung als solche hervorzubringen. Nun ist jedoch die naturgesetzliche Weltordnung selbst nur Mittel für die teleologische Weltordnung, und das Maass der Vernunft, welches in ihr steckt, ermisst sich in Wahrheit erst daraus, in welchem Grade sie zweckmässiges Mittel für die letztere ist. So weisen die aus dem kosmologischen Beweise folgenden Bestimmungen über sich hinaus auf die aus dem teleologischen Beweise sich ergebenden.

Der teleologische Beweis konstatirt, dass Gott der Grund der dem Weltprocess immanenten teleologischen Weltordnung sei; damit wird ihm die Bestimmung der Weisheit zugeschrieben, und zwar stellt sich die Weisheit Gottes als die das All umspannende und ohne Rest durchdringende, d. h. als Allweisheit dar. Die Vernunft, welche sich in der teleologischen Weltordnung offenbart, ist eine höhere, als die, welche sich in der naturgesetzlichen Weltordnung bekundet, wenn man sie ohne Beziehung auf die teleologische Weltordnung betrachtet;

denn an die Stelle des einheitlichen systematischen Ordnens tritt hier erstens das Setzen eines Zweckes und zweitens die Wahl der zweckmässigsten Mittel zur Verwirklichung des vorgesetzten Zweckes. Beide Momente, welche von dem diskursiven Denken getrennt werden, sind natürlich in der absoluten Vernunft als zusammenfallend zu denken, ebenso wie von einer diskursiven Wahl unter verschiedenen Möglichkeiten nicht die Rede sein kann. Die göttliche Vernunft setzt den Zweck niemals als abstrakten, für sich allein herausgehobenen Gedanken, sondern immer nur implicite in dem Mittel, und sie bethätigt ihre Allweisheit eben darin, dass sie gar kein anderes als das möglichst zweckmässige Mittel verwirklicht, ohne an minder zweckmässige auch nur zu denken. Insofern nun der Zweck konstant, die Situation des Weltprocesses aber beständig wechselnd ist, muss auch das in jeder Phase der Weltentwickelung für den Zweck erforderlich bestmögliche Mittel ein anderes sein; mit andern Worten: der Gesammtinhalt des Weltprocesses in jedem Augenblick ist nicht nur durch den konstanten Endzweck, sondern auch durch den im unmittelbar vorhergehenden Augenblick gegebenen Weltinhalt teleologisch bestimmt. Hieraus ergiebt sich, dass die Allweisheit die Allwissenheit einschliesst, zunächst als ein den gegenwärtigen Zustand der Welt umspannendes, dann aber auch als ein alle zukünftigen Wirkungen der zu setzenden Ursachen in Anschlag bringendes Wissen.

Die Allwissenheit für die Gegenwart erscheint nur dann als wunderbar, wenn man sich Gott und die Welt als zwei getrennt einander gegenüberstehende und selbstständig agirende Substanzen vorstellt, aber nicht, wenn man den gegenwärtigen Weltzustand als den realisirten Inhalt des jeweiligen göttlichen Gedankeninhalts auffasst; denn wenn immer nur das da ist, was Gott denkt, so ist es selbstverständlich, dass nichts da ist, was er nicht denkt, also alles Daseiende von ihm gedacht oder gewusst wird. Ebenso erscheint das Vorherwissen für die Zukunft nur dann wunderbar, wenn man es als eine explicirtes, von dem aktuellen Weltinhalt losgelöstes denkt, aber nicht wenn man es als ein bloss implicite in demselben enthaltenes auffast; denn der Endzweck bestimmt ja nur vermittelst der ganzen Kette von Mittelzwecken das augenblicklich zweckmässigste Mittel, aber vermittelst dieser auch mit zwingender logischer Kraft. Das Vorherwissen der zukünftigen Weltlagen in Gott ist also so zu sagen ein lediglich praktisches, in der teleologischen Berücksichtigung der

Zukunft durch die Gegenwart zur Geltung kommendes, als solches aber ist es das Natürliche für eine Vernunft, deren Thätigkeit kein receptives Nachdenken, sondern produktives Vordenken ist. Das Vorherwissen ist zu verstehen als ein Mitschauen der Zukunft in und durch die Gegenwart, in welcher die Bedingungen für die logisch gesetzmässige Entwickelung der Zukunft und damit diese selbst enthalten sind; wäre das Vorherwissen mehr als ein solches implicites, das Bedingte vermittelst der Bedingungen umspannendes, so wäre auch die ihm korrespondirende Vorherbestimmung nicht mehr gesetzmässige Prädetermination, welche die gesetzmässige Selbstdetermination der realen Individuen in sich einschliesst, sondern fatalistische Prädestination, welche die gesetzmässige Selbstdetermination der Individuen (und damit die Möglichkeit des Bösen und der Schuld, die Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit) ausschliesst. Der teleologische Beweis spricht also keineswegs für einen jenseitigen, der Welt gegenüberstehenden Gott, sondern für einen durch seine Thätigkeit der Welt immanenten Gott; der erstere liesse die von der Allweisheit eingeschlossene Allwissenheit als unverständliches Wunder erscheinen in demselben Sinne wie sein magisches Hineinwirken in den Weltlauf; der letztere lässt die Allwissenheit wie die teleologische Leitung des Weltlaufs als selbstverständlich erscheinen, weil Gott als immanentes Princip den Weltinhalt in jedem Augenblick durch seine Weisheit bestimmt, ebenso wie er das Weltdasein in jedem Augenblick durch seine Allmacht setzt.

Die gesetzmässige Naturordnung und die teleologische Weltordnung gelten dem religiösen Bewusstsein als Ausflüsse der nämlichen göttlichen Vernunft; darum können sie sich nicht widersprechen, sondern müssen harmoniren. Die theoretische Metaphysik drückt dies so aus, dass Kausalität und Finalität nur die zeitlichen Erscheinungsformen des unzeitlichen Logischen sind, welches sich bald in der ersteren, bald in der letzteren Gestalt darstellt, je nachdem das Denken den realen Process in der Richtung vom Späteren auf das Frühere oder vom Früheren auf das Spätere logisch reproducirt; die logische Bedingtheit des Späteren durch das Frühere heisst Kausalität, die logische Bedingtheit des Früheren durch das Spätere heisst Finalität. Unter dem Gesichtspunkt der Kausalität ist die teleologische Weltordnung das Produkt der naturgesetzlichen Weltordnung, unter dem Gesichtspunkt der Finalität ist die letztere das Mittel für erstere. Das eine

scheint das andere auszuschliessen, aber doch nur so lange, als die Einheit beider in dem absolut Logischen als ihrem genetischen Grunde nicht erkannt wird.*) Die teleologische Auffassung steht darum höher als die kausal-mechanistische, weil sie den Zusammenhang mit dem Logischen näher legt; darum ist auch die Teleologie eher bereit, die Kausalität als unerlässliche mechanische Vermittelung ihrer selbst gelten zu lassen, wie die mechanistische Weltansicht geneigt ist, die teleologische Weltordnung als unausweichliches Ergebniss ihrer selbst anzuerkennen. Sobald man die Vertreter der mechanistischen Weltansicht zu dem Zugeständniss bringt, dass die gesetzliche Naturordnung der Ausdruck einer der Welt immanenten Vernunft sei, so können sie ebensowenig sich der Einräumung entziehen, dass aus ihr eine teleologische Weltordnung resultiren müsse, wie die Vertreter der teleologischen Weltordnung die naturgesetzliche Weltordnung als logisch gefordertes Mittel der ersteren verleugnen können, sobald sie nur erst dahin gebracht sind, in der teleologischen Weltordnung nicht eine Summe göttlicher Willkürakte, sondern einen Ausfluss der ewigen Vernunft Gottes zu sehen. So erhalten die aus dem kosmologischen Beweise folgenden Bestimmungen Gottes ihre wahre und tiefere Bedeutung erst im Lichte des teleologischen Beweises, wie die des ontologischen Beweises sie erst im Lichte des kosmologischen erhielten.

Das religiöse Bewusstsein fordert die Allweisheit Gottes unmittelbar, als die Bedingung, unter welcher allein es sich mit dem vollem Vertrauen den gottgewollten Zielen hingeben kann, dass sie die denkbar besten, und der Weltprocess das denkbar beste Mittel zu ihrer Verwirklichung sei. In die übergewaltige Allmacht Gottes musste der Mensch sich ergeben, indem er einsah, dass seine Versuche, den eigenen Willen gegen den göttlichen geltend zu machen, aussichtslos seien; aber um die negativ resignirte Ergebung in eine positiv willige Hingebung zu verwandeln, um mit anderen Worten in den göttlichen Zwecken den positiv werthvollen Inhalt zur Ausfüllung der eigenen, formell sittlichen Gesinnung zu erkennen, dazu bedarf es der Allweisheit als Voraussetzung, welche für den höchstmöglichen Werth dieser Zwecke und die höchstmögliche Zweckmässigkeit ihres Verwirklichungsprocesses bürgt.

*) Vgl. meine Schrift: „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus", S. 154—161.

Aber dieses religiöse Postulat einer göttlichen Allweisheit bezieht sich nur auf die immanente teleologische Weltordnung und das in ihr waltende Vernunftprincip; das religiöse Bewusstsein hat es ebenso wenig wie die theoretische Metaphysik mit der Ableitung eines persönlichen, rein transcendenten Gottes aus dem teleologischen Beweise zu thun. Diese Verwahrung ist darum nicht überflüssig, weil die neuere Theologie wohl die Unzulänglichkeit der angeführten Beweise zum Erweis eines persönlichen transcendenten Gottes in ihrer theoretischen Gestalt einräumt, trotzdem aber behauptet, dass diese Beweise für das religiöse Bewusstsein eine tiefere Bedeutung gewinnen. Die Unstichhaltigkeit dieser Behauptung dürfte zur Genüge aus der obigen Darstellung erhellen, in welcher die religiöse Form dieser Beweise von der theoretischen deutlich unterschieden ist.

Die höchsten Bestimmungen, zu denen die bisher behandelten drei Beweise gelangen, sind die des allmächtigen und allweisen Geistes; aber nichts in denselben deutet auf eine Persönlichkeit dieses Geistes hin. Die absolute, mit sich identische Substanz des ontologischen Beweises hatte sich im kosmologischen Beweise zunächst als immaterielles, ewiges Insichsein bestimmt; indem aber das ewige in sich seiende Wesen zugleich als das Subjekt einer dynamischen Allgegenwart, d. h. einer allräumlichen, allzeitlichen, mechanischen Wirksamkeit sich auswies, musste die negative Bestimmung der Immaterialität durch die positive der Geistigkeit ersetzt werden. Diese vorläufig noch rein formale Bestimmung des Geistes (als der konkreten Einheit von Wesen und Aktus oder als des eines Wirkens fähigen und doch in sich seienden und verbleibenden Wesens) fand dann schon in der Allmacht und der ordnenden Vernunft eine nähere inhaltliche Erfüllung, die sich gleichfalls noch aus dem kosmologischen Beweise ergab; ihr wahrer und tieferer Sinn wurde aber erst durch den teleologischen Beweis erschlossen, der die ordnende Vernunft zur teleologischen Vernunft oder zur Allweisheit steigerte.

In der Allmacht und Allweisheit hat die absolute geistige Substanz ihre beiden geistigen Fundamentalbestimmungen gefunden, in welchen der Schlüssel für die Thatsache liegt, dass gerade der Geist fähig ist, Wesen und Wirken in sich zu vereinigen; Macht und Weisheit sind die Attribute, welche es verständlich machen, wie das geistige Wesen aus seinem reinen Insichsein zur Aktualität hinausgehen kann, insofern letztere den idealen Inhalt des Daseins vernünftig bestimmt,

erstere ihn dynamisch zum Dasein verwirklicht. In den Bestimmungen der Allmacht und Allweisheit sind wir mit den von der objektiven Welt anhebenden Beweisen bereits mitten in das geistige Wesen der Gottheit hineingedrungen, haben aber damit auch die Grenze ihrer Tragweite erreicht; dieses geistige Wesen selbst näher zu beleuchten, dazu bedarf es neuer Induktionsreihen, die von anderen, subjektiv geistigen Grundlagen ausgehen.

2. Gott als das die absolute Abhängigkeit begründende Moment.

Wenn die drei vorhergehenden Beweise daraus entsprangen, dass Gott als das die Abhängigkeit von der Welt aufhebende Moment vom religiösen Bewusstsein postulirt wurde, so haben wir es nunmehr mit denjenigen Beweisen zu thun, in welchen Gott vom religiösen Bewusstsein als dasjenige Moment postulirt wird, welches an Stelle der aufgehobenen relativen Abhängigkeit von der Welt eine absolute Abhängigkeit des Menschen konstituirt. Diese Abhängigkeit stellt sich nun in zweifacher Gestalt dar: als objektiv vermittelte und als subjektiv unmittelbare; beide Gestalten aber sind zusammenzufassen in einer absoluten Abhängigkeit, welche die objektive wie die subjektive nur als Erscheinungsformen ihrer selbst aus sich heraussetzt. Demgemäss gliedern sich auch die Beweise auf dem gegebenen Boden; in dem erkenntnisstheoretisch-idealistischen Beweis wird die objektive Abhängigkeit des Menschen von Gott erkannt, wie sie durch die Gesammtheit der idealen Einflüsse des Weltlebens vermittelt wird; in dem psychologischen Beweis wird die subjektive Abhängigkeit des Menschen von Gott erkannt, wie sie im religiösen Verhältniss sich darstellt; und in dem identitätsphilosophischen Beweis wurden jene objektive und subjektive Abhängigkeit als Zweige einer einheitlichen Wurzel der absoluten Abhängigkeit von Gott begriffen.

Es ist ein trivialer Satz, dass meine Welt zunächst meine subjektive Erscheinungswelt, d. h. mein Bewusstseinsinhalt oder meine Vorstellung ist; es ist ein ebenso trivialer Satz, dass ich durch die Beschaffenheit meines Erkenntnissvermögens instinktiv genöthigt bin, dieser meiner subjektiven Erscheinungswelt transcendentale Bedeutung beizulegen, d. h. eine unabhängig von meiner Bewusstseinsfunktion

existirende transcendentreale Welt zu supponiren, deren Inhalt dem Inhalt meiner subjektiven Erscheinungswelt entspricht. Es ist ferner aus der Erkenntnisstheorie bekannt, dass diese Korrespondenz keine vollständige ist, dass mit anderen Worten das Bewusstseinsbild der realen Welt ein subjektiv gefärbtes und so zu sagen perspektivisch verschobenes ist; insbesondere entsprechen die einfachen sinnlichen Qualitäten der Empfindung höchst komplicirten Anordnungs- und Bewegungszuständen des real Daseienden, und das aus den sinnlichen Empfindungen kombinirte Anschauungsbild der Materie einem räumlich geordneten System schwingender Kraftpunkte. Der solide undurchdringliche Stoff ist also ein blosses Produkt der sinnlichen Anschauung, welcher sein reales Korrelat immer nur an räumlich vertheilten Kräften und gesetzmässigen Kraftwirkungen hat; die kausalen Einwirkungen, welche der Mensch von der Aussenwelt erfährt, bestehen immer nur in gesetzmässigen Kraftwirkungen, auch da, wo seine sinnliche Anschauung sie einem stofflichen Dasein zuschreibt. Die kausale Einwirkung selbst ist das sich geltend Machen einer logischen Gesetzmässigkeit, welcher durch den sie realisirenden Kraftwillen Nachdruck verliehen wird. Dass ich eine kausale Einwirkung als real empfinde, liegt also an dem Willenscharakter der agirenden Kräfte; dass durch diese Einwirkung eine ideale Vorstellung in mir geweckt wird, liegt an dem idealen Inhalt der logischen determinirten Aktionsgesetze jener Kräfte.

Wäre die objektivreale Welt solidstofflich, wie meine Anschauung sie zunächst sinnlich reproducirt, so wäre es unbegreiflich, wie sie in mir ideale Vorstellungen determiniren könnte; nur weil dieselbe selbst idealen Gehalts ist und diesen idealen Inhalt durch Willenskraft in logisch gesetzmässiger Weise realisirt, ist sie im Stande, auch im menschlichen Bewusstsein eine ideale Vorstellungswelt zu reproduciren. Die objektivreale Welt ist also zwar nicht ohne Weiteres zu identificiren mit der subjektiv-idealen Vorstellungswelt und wegen dieser Identität als ideal zu setzen (wie der subjektive Idealismus glaubt), aber noch weniger ist sie etwas dem idealen Bewusstseinsinhalt völlig Heterogenes, stofflich Solides (wie der naive Realismus glaubt); sondern sie ist eine objektiv-ideale Position des Absoluten, welche in jedem Augenblick nach logischen Gesetzen sich verändert und ihre Veränderung dynamisch realisirt. Wie die Kausalität nur erklärlich

ist als dynamisch realisirte logische Determination,*) so ist die Wahrnehmung nur erklärlich als eine subjektiv gefärbte Reproduktion des in der kausalen Einwirkung übermittelten idealen Gehalts der Aussenwelt.**)

Auf diese Weise löst sich die objektivreale Welt für das begreifende Denken in objektiv-idealen (unbewussten) Vorstellungsgehalt auf, der fortwährend durch Willensakte realisirt wird; jedes Individuum, gleichviel welcher Ordnung, ist als ideell gesondertes Glied in der jeweilig aktuellen absoluten Idee zu betrachten, wie jeder Individualwille als ein Partialwille, der die betreffende Partialidee zu realisiren bestimmt ist. Die objektivreale Welt als Universum aber ist die jeweilig aktuelle absolute Idee in ihrer einheitlichen Totalität, die durch den absoluten Willen realisirt wird, und das ewige, in sich seiende, immaterielle Subjekt dieser jeweilig aktuellen, willensrealisirten Totalidee ist Gott. Diesen Beweis für das Dasein Gottes muss man den erkenntnisstheoretischen nennen, weil er formell von der erkenntnisstheoretischen Betrachtungsweise ausgeht, und diejenigen Hypothesen supponirt, unter welchen allein der subjektive Erkenntnissakt aufhört, unbegreiflich und unerklärlich zu sein; da er aber in sachlicher Hinsicht auf der Erweiterung des subjektiven Idealismus zum objektiven beruht, kann man ihn zugleich den idealistischen nennen. Da dieser erkenntnisstheoretisch-idealistische Beweis bisher wenig üblich ist,***) musste er vollständiger angeführt werden, um den Parallelismus des Gedankenganges für den entsprechenden religiösen Beweis deutlich zu machen.

Das religiöse Bewusstsein hat es natürlich nicht mit den Bedingungen der Begreiflichkeit und Erklärbarkeit, sondern mit den Bedingungen der Erlösbarkeit zu thun. Wäre die Welt ein solides stoffliches Dasein, wäre sie überhaupt ein von Gottes Substanzialität abgelöstes substantielles Dasein mit einer von der göttlichen Aktualität losgelösten eigenen und selbstständigen Aktualität, so würde neben der absoluten Abhängigkeit von Gott doch immer noch die relative

---

*) Vgl. meine Schrift: „J. H. v. Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus“, S. 38–58.

**) Vgl. meine „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus“, S. 104–108.

***) Vgl. Dr. Moritz Venetianer, „Der Allgeist“ (Berlin 1872), S. 180—194.

Abhängigkeit von der Welt bestehen bleiben, also die absolute Abhängigkeit von Gott eine durch die relative Abhängigkeit von der Welt beschränkte, d. h. selbst relative und nicht absolute sein. Nur wenn die Welt ein objektiv-ideales Sein ist, das durch den absoluten Willen zum objektiven Dasein realisirt wird, nur dann sind alle Einwirkungen der Welt auf den Menschen völlig aufgehoben in die Einwirkung Gottes auf den Menschen, und nur dann kann die durch die Welt vermittelte Einwirkung Gottes auf den Menschen eine ideale und idealen Zielen dienstbare sein. Eine vorstellungsmässige Auffassung, welche sich damit begnügt, die mittelbare Einwirkung Gottes auf den Menschen als eine den gesetzmässigen Lauf der Natur durchbrechende zu denken, hat natürlich mit der vorliegenden Schwierigkeit gar nichts zu thun, verzichtet damit aber selbst, ohne es zu merken, ebensowohl auf die Absolutheit des göttlichen Einflusses, wie auf die Allweisheit (weil die von Gott statuirten Gesetze durch partielle Aufhebung desavouirt werden). Erst eine systematische Denkweise, welche die Absolutheit der Abhängigkeit von Gott ebenso streng festgehalten wissen will, wie die Unverbesserlichkeit der allweisen gesetzmässigen Weltordnung, erst eine solche sieht sich vor das Problem gestellt, wie anders die durch die Welt vermittelte Abhängigkeit des Menschen von Gott eine zugleich absolute und ideale sein könne, als dadurch, dass die Welt selbst sammt allen ihren weltlichen Einwirkungen ein gottgesetzter Komplex idealer Kräfte sei.

Gerade darum ist ja der Theismus mit den magisch-supranaturalistischen Wundereingriffen Gottes so populär, weil der naive Realismus so verbreitet ist und unter der Voraussetzung einer stofflich soliden, substanziell selbstständigen Welt die übernatürlich wunderbare Führung Gottes der einzige Weg scheint, um die Abhängigkeit des Weltlaufs von Gott verständlich zu machen; der Deismus dagegen, welcher Gott aus dem Weltprocess hinauswirft und bloss als Schöpfer vor dessen Beginn thätig sein lässt, kann gerade darum das religiöse Bewusstsein nicht befriedigen, weil der maschinenmässig abschnurrende Weltlauf der immanenten Idealität entbehrt, in welcher Gottes Weisheit sich unmittelbar bethätigt. Darum neigen alle Völker zum Theismus ausser denen, bei welchen der naive Realismus gebrochen ist (wie bei den Indern) und darum ist der erkenntnisstheoretische Umschwung seit Berkeley und Kant auch in religiöser Hinsicht so wichtig, weil er das moderne religiöse Bewusstsein lehrt, die Wunder-

eingriffe Gottes zu entbehren, ohne auf die absolute Abhängigkeit von Gott zu verzichten.

Das unbefangene religiöse Bewusstsein erkennt die Thatsache als selbstverständlich an, dass der Mensch in aller relativen Abhängigkeit von der Welt zugleich seine absolute Abhängigkeit von Gott zu erkennen hat, dass jedes Erlebniss und jede Begegnung, die für sich allein betrachtet als ein zufälliger weltlicher Einfluss erscheint, im Zusammenhange des ganzen Weltlaufs aufgefasst zugleich eine Fügung Gottes ist, und als solche hingenommen werden muss. Diese Thatsache steht dem religiösen Bewusstsein ohne alle Reflexion fest, weil ohne sie die relative Abhängigkeit von der Welt nicht durch eine absolute Abhängigkeit von Gott zu überwinden wäre, sondern beide neben einander herlaufen würden. Die Frage ist nur, wie diese vom religiösen Bewusstsein postulirte Thatsache ohne Widerspruch mit der Absolutheit und Allweisheit Gottes möglich ist, und da ist die einzige Lösung diejenige, dass alles weltliche Geschehen seinem Inhalt nach determinirt sei von den Gedanken Gottes, seiner Form nach als reales Dasein von dem Willen Gottes; dass die stoffliche Solidität und substantielle Selbstständigkeit des weltlichen Daseins nur scheinbar, und dass seine Existenz nur objektive Erscheinung des göttlichen Wesens in seinem bestimmten Wirken sei.

Betrachtet man eine von einem Partialwillen realisirte Partialidee in ihrer abstrakten Isolirung (als Individuum höherer oder niederer Ordnung), so erscheint sie als relativ selbstständig und ihre Wirkungen auf die übrige Welt statuiren eine relative Abhängigkeit derselben von ihr, gegen welche die von ihr betroffenen Individuen mit mehr oder weniger Erfolg reagiren können; betrachtet man aber den jeweiligen Zustand des Universums (als des Individuums höchster Ordnung), so erscheinen alle die relativen Abhängigkeiten der Individuen niederer Ordnung sammt ihren Reaktionen als aufgehobene Momente in dem logisch determinirten Inhalt der Totalidee und dem diese realisirenden absoluten Willen. Insofern also jede Einwirkung, die ich erfahre, aus dem Charakter und der gesetzmässigen Beschaffenheit von Individuen höherer oder niederer Ordnung logisch determinirt ist, fällt sie unter den Begriff meiner relativen Abhängigkeit von der Welt; insofern aber jede solche Einwirkung logisch determinirtes Glied in der absoluten Idee und dem absoluten Willen ist, fällt sie unter den Begriff meiner absoluten Abhängigkeit von Gott. Indem ich

durch die Offenbarung meine relative Abhängigkeit von der Welt im Lichte des religiösen Verhältnisses sehen lerne, lerne ich sie als absolute Abhängigkeit von Gott erkennen und werde dadurch erlöst von dem Druck, den diese relative Abhängigkeit auf mich ausübt, so lange ich sie bloss als relative, meinem Individualwillen zuwiderlaufende betrachte.

Aber diese Abhängigkeit von Gott wäre doch immer noch keine absolute, wenn sie bloss eine durch die Welt vermittelte wäre, wenn ich als bewusst-geistige Persönlichkeit der gesammten Welt gegenüber stände als ein direkt von Gott unabhängiges freies Wesen, das zwar keine Aussicht hat, im Kampf gegen die übermächtige Gewalt der Welt und Gottes den Kampf siegreich durchzuführen, aber doch in der Lage ist, denselben ohne Selbstwiderspruch aufnehmen und bis zum eigenen Untergange durchführen zu können. Um die Abhängigkeit des Menschen von Gott zu einer absoluten zu machen, muss also zu der äusseren objektiven Abhängigkeit noch eine innere subjektive hinzutreten. Dass die innere subjektive Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht als ein magisch-supranaturalistisches Hineinwirken zu verstehen ist, haben wir schon oben erörtert; noch weniger genügt aber die deistische Auskunft, dass Gott am Anfang der Zeiten die Welt so geschaffen habe, dass sie im mechanischen Ablauf ihres Processes auch mich hervorbringt. Das religiöse Bewusstsein kann sich nimmermehr mit einem vor Jahrmillionen einmal thätigen Gotte zufrieden geben, der sich seitdem genau so verhält, als wenn er nicht wäre; es verlangt gebieterisch einen lebendigen, d. h. noch jetzt in jedem Augenblicke thätigen Gott, weil es nur zu einem solchen in ein religiöses Verhältniss treten kann, als welches die Aktualität seiner beiden Seiten zur unerlässlichen Voraussetzung hat. Gegenüber der deistischen Abtödtung des religiösen Verhältnisses wird das unbefangene religiöse Bewusstsein immer wieder zu der magisch-supranaturalistischen Thätigkeit des theistischen Gottes gegen seine Geschöpfe zurückgreifen, so lange ihm nicht ein begrifflich haltbarerer Ersatz geboten wird, der sein religiöses Bedürfniss nach einem lebendigen, unausgesetzt thätigen Gott ebensogut und noch besser befriedigt. —

Ebenso wie der idealistische Beweis Gott als den beständig aktuellen Grund der Welt verlangte, ebenso verlangt der psychologische Beweis Gott als den beständig aktuellen Grund der eigenen bewusst-geistigen Persönlichkeit; nur wenn er dies ist, kann er dem

Menschengeist immanent sein, ohne dass diese Immanenz den formellen Charakter dämonischer Besessenheit annimmt, und nur dann kann er die absolute Abhängigkeit des Menschen von ihm im religiösen Verhältniss dem Menschen offenbaren, ohne dass diese immanente Offenbarung aus dem naturgesetzmässigen Verlauf des menschlichen Geisteslebens herausfällt. Nur eine solche Auffassung, welche in Gott den beständig aktuellen Grund der bewusst-geistigen menschlichen Persönlichkeit sieht, thut dem wissenschaftlichen und dem religiösen Bewusstsein zugleich Genüge; dem wissenschaftlichen, indem sie die geistige Natur des Menschen und die vom religiösen Bewusstsein behauptete Thatsache des Wirkens Gottes in ihr erklärlich macht, — dem religiösen, indem sie nicht nur die seltenen, ausnahmsweisen Gnadenwirkungen, sondern jeden Akt des menschlichen Geisteslebens ohne Ausnahme unter die unmittelbare absolute Abhängigkeit von Gott stellt. Das wissenschaftliche Bewusstsein findet die Thatsache einer bewusst-geistigen Persönlichkeit unerklärlich ohne die Hypothese eines sie hervorbringenden geistigen Urgrundes; das religiöse Bewusstsein postulirt die unmittelbare absolute Abhängigkeit von Gott als unerlässliche Voraussetzung für die Erlösung einer geistigen Persönlichkeit von der relativen Abhängigkeit von der Welt. Das wissenschaftliche Bewusstsein erkennt in der unmittelbaren absoluten Abhängigkeit der bewusst-geistigen menschlichen Persönlichkeit von Gott nur einen Specialfall der allen Theilen der Welt gemeinsamen absoluten Abhängigkeit von Gott, allerdings einen Specialfall, der wegen seiner direkten Erfahrbarkeit im Gegensatz zu der Mittelbarkeit aller Erfahrungen über die Aussenwelt jedem denkenden Menschen besonders nahe liegt; das religiöse Bewusstsein aber kann seiner Natur nach noch viel weniger zugeben, dass ein Gedanke mir ohne Gottes Willen einfällt, als dass ein Sperling ohne Gottes Willen vom Dache fällt.

Wenn in dem erkenntnisstheoretisch-idealistischen Beweise Gott als der unmittelbare Grund alles weltlichen Daseins und Geschehens angenommen wurde, so schloss das nicht aus, sondern ein, dass dieses Dasein und Geschehen streng an die naturgesetzliche Weltordnung gebunden sei und sich im Einzelnen nach den Beziehungen zu den anderen Einzelheiten zu richten habe; ebenso, wenn im psychologischen Beweise Gott als der unmittelbare Grund alles bewusst-geistigen Inhalts und Geschehens angenommen wird, so schliesst das nicht aus, sondern

ein, dass dieser Inhalt und seine Veränderungen an die natürlichen Gesetze des Geisteslebens gebunden und durch die Beziehungen zu den natürlichen Vorgängen in den zugehörigen Organismen bedingt sind. Was der psychologische Beweis ausschliesst, ist nur die Annahme, dass die physiologischen Vorgänge in den Organismen die zureichende Ursache des individuellen Geisteslebens seien; dass sie mitwirkende Bedingung desselben seien, wird von ihm vorausgesetzt, weil ohne diese Voraussetzung überhaupt von einem individuellen Geistesleben nicht die Rede sein könnte. Insofern sie aber nur mitwirkende Bedingung, nicht zureichende Ursache der bewusst-geistigen Vorgänge sind, bleibt die Frage nach dem eigentlichen erzeugenden Grunde der letzteren offen, und dieser muss eben in Gott gesucht werden, wenn das Resultat dieser zusammenwirkenden Ursachen, die bewusst-geistige Persönlichkeit, in jeder ihrer Lebenserscheinungen in unmittelbarer absoluter Abhängigkeit von Gott stehen soll.

Hier eröffnet sich nun sofort die Perspektive, dass der erzeugende einheitliche Grund des bewussten Geisteslebens selbst geistigen Wesens sein muss, weil er sonst nicht im Stande wäre, auf der Basis der natürlichen organischen Bedingungen ein wahrhaft geistiges Leben hervorzubringen; der psychologische Beweis zeichnet sich also dadurch aus, dass er, entsprungen aus der unmittelbaren Beziehung zwischen Gott und Menschengeist, auch unmittelbar in das geistige Wesen Gottes einführt, während die vorher besprochenen vier Beweise nur theilweise indirekte Schlüsse auf eine mehr oder minder geistige Beschaffenheit des absoluten Weltgrundes gestatten. Als transscendenter Grund des bewusst-geistigen Lebens muss er die Möglichkeit und Fähigkeit zur Entfaltung desselben in sich enthalten; als beständig thätiger Grund, der im menschlichen Geistesleben, seinen Formen und Gesetzen, sich selbst bethätigt, muss er fähig sein, mit seiner Thätigkeit in die Formen und Gesetze des menschlichen Geisteslebens einzugehen. Wenn man in ersterer Hinsicht etwas selbst noch nicht Geistiges als transcendenten Grund des bewussten Geistes vermuthen wollte, so wird diese an sich schon bedenkliche Vermuthung widerlegt durch die letztere Erwägung. Wenn der transcendente Grund des bewusst-geistigen Lebens auch noch nicht dessen Formen an sich tragen kann, so muss er doch wesentlich geistig im eminenten Sinne sein, um eminente Ursache des Geistes sein zu können; vor allem kann aber nur ein wesenhaft Geistiges

sich selbst und sein Wesen in bewusst-geistigen Formen manifestiren, wie Gott es vorzugsweise im religiösen Verhältniss thut. Gott muss bei aller formalen Verschiedenheit doch dem menschlichen Geiste wesentlich gleichartig sein, wenn ein und dieselbe geistige Funktion (Gnade und Glaube) sowohl göttliche als menschliche Funktion soll genannt werden können. Ein gewisses Maass von Uebereinstimmung, welches die geistige Wesenheit betrifft, ist unerlässliche Bedingung für die Möglichkeit der Religion; die fehlerhafte Uebertragung menschlicher Geistesbeschaffenheit auf Gott beginnt erst da, wo mit der unentbehrlichen Wesenheit des Geistes auch die entbehrlichen und mit der Absolutheit unverträglichen Formen des menschlichen bewussten Geistes auf Gott übertragen werden. Deshalb ist zwischen beidem sorgfältig zu unterscheiden und eine vorsichtige Grenzbestimmung zu treffen; nicht ob, sondern wo diese Grenze zu ziehen sei, darum dreht sich heute noch der Streit. —

Der psychologische Beweis geht für jeden zunächst von der Erfahrung seines eigenen Bewusstseins aus; er gewinnt dann aber eine erweiterte empirische Basis durch die Erwägung, dass für jeden andern Menschen dasselbe Schlussverfahren gilt, dass also eigentlich die Gesammtheit des menschheitlichen Geisteslebens als Ausgangspunkt der Induktion zu nehmen ist. Dem menschheitlichen Geistesleben schliesst sich dann weiter das thierische an; denn wenn auch dieses sich nicht bis zur Gewinnung eines religiösen Verhältnisses zu entwickeln vermocht hat, so bleibt es doch immer ein bewusst-geistiges Leben nach gleichen oder ähnlichen Formen und Gesetzen wie das menschliche, so dass der Grund des einen auch für das andere Grund sein muss. Das thierische Geistesleben verläuft sich auf den niederen Stufen des Thierreichs in ein dumpfes Wechselspiel von Empfindung und Willensreaktion und unterscheidet sich in dieser einfachsten Gestalt psychischer Innerlichkeit kaum noch von dem Leben der Pflanzen. Endlich mag die psychische Innerlichkeit noch über die Grenze der organischen Individualität hinausgreifen in das Reich der unorganischen Natur und selbst den Atomen ebensowohl (bewusste) Empfindung wie Wille und (unbewusste) ideale Vorstellung zukommen. So erweitert sich die Sphäre des Bewusstseins über die ganze Natur, und reicht so weit wie das Dasein; überall, wo das Dasein die Aussenseite der Welt bildet, korrespondirt ihm ein höheres oder niederes Bewusstsein als Innenseite. Da tritt nothwendig die Frage an uns heran, wie sich

beide zu einander verhalten, und wie der Grund der ersteren sich zu dem Grunde der letzteren verhält.

Das Reich des Bewusstseins ist jedem Menschen wenigstens auf einem Punkte unmittelbar erschlossen, das Reich des Daseins ist allem Denken transcendent und darum nur mittelbar durch Schlussfolgerungen aus dem Inhalt des Bewusstseins zu erkennen. Diesem Verhältniss entsprechend lieferte uns der psychologische Beweis Gott als den Grund unsrer unmittelbaren Abhängigkeit, der erkenntnisstheoretisch-idealistische Beweis hingegen Gott als den Grund unsrer indirekten, d. h. durch die Welt vermittelten absoluten Abhängigkeit. Jetzt handelt es sich darum, über beide Beweise hinauszukommen, deren jeder nur ein einseitiges, seinem einseitigen Ausgangspunkt entsprechendes Ergebniss liefert; jetzt handelt es sich darum, zu erkennen, dass Dasein und Bewusstsein nur parallele Manifestationsweisen eines und desselben transcendenten Grundes sind, oder mit anderen Worten, dass die Aussenseite und die Innenseite der Welt bei aller phänomenalen Verschiedenheit ebensosehr im Grunde identisch wie der Erscheinung nach untrennbar sind. Diese Erkenntniss bildet den principiellen Inhalt der Identitätsphilosophie und deshalb wird dieser Beweis, welcher den psychologischen und den erkenntnisstheoretisch-idealistischen zu einer höheren Einheit in sich zusammenfasst, als der identitätsphilosophische Beweis zu bezeichnen sein.

Die theoretische Metaphysik folgert die wesentliche Identität von Dasein und Bewusstsein nicht bloss aus der untrennbaren Zusammengehörigkeit ihres Auftretens (welche man mit der konvexen und konkaven Seite einer Kreislinie verglichen hat) und der Einheitlichkeit des beide Seiten umfassenden Universums, sondern vor Allem aus der Identität ihres idealen Inhalts und der Art seiner Realisation. Der Inhalt des Daseins ist ebenso ideal wie der des Bewusstseins und die Art seiner Realisirung ist hier wie dort der Willensakt; die logischen Formen und Gesetze, in welchen der ideale Inhalt des Daseins sich bewegt, sind dieselben wie diejenigen des Bewusstseinsinhalts, und nur auf dieser Uebereinstimmung beruht die Möglichkeit einer Erkenntniss im Allgemeinen und einer deduktiven Vorausbestimmung des realen Weltlaufs im Besonderen. Ja noch mehr: die Daseinsformen, in denen die Materie ihre Existenz und Bewegung entfaltet, sind die nämlichen wie diejenigen, in welchen das Bewusstsein sein subjektives

Abbild der daseienden Welt entfaltet, nämlich Zeitlichkeit und dreidimensionale Räumlichkeit; auch die äussere Kausalität und die innere Motivation sind völlig gleichartige Formen der Bestimmung des Willensaktes durch den idealen Vorstellungsinhalt, so dass man die Motivation als die von innen gesehene Kausalität, diese aber als die von aussen gesehene Motivation bezeichnen kann.

Die Identitätsphilosophie ist für jedes unbefangene Denken die einleuchtendste Sache von der Welt, und sie ist nur dadurch in Verruf gebracht worden, dass man über der wesentlichen Identität von Dasein und Bewusstsein ihre formelle phänomenale Verschiedenheit ausser Acht liess, also die Identität ins Absurde überspannte. Der ideale Vorstellungsinhalt des Daseins ist darum, weil er idealer Vorstellungsinhalt ist, noch nicht bewusster Vorstellungsinhalt, sondern er kündigt sich nur nach aussen durch seine Wirkungen als idealer Vorstellungsinhalt an, d. h. dadurch, dass er bei seiner dynamischen Realisation durch Willensakte andere ideale Vorstellungsinhalte nach logischen Gesetzen verändert. Der ideale Bewusstseinsinhalt ist darum, weil er Bewusstsein ist, noch kein Dasein, sondern kann es nur dadurch werden, dass er in anderem Dasein eine Veränderung hervorruft, d. h. dadurch, dass er von einem Willensakt dynamisch realisirt wird. Die Identitätsphilosophie Schellings und Hegels beging den doppelten Fehler, erstens das unbewusste Denken und Vorstellen mit dem bewussten Denken und Vorstellen zu verwechseln, und zweitens das bloss ideale (bewusste oder unbewusste) Denken und Vorstellen mit dem willensrealisirten Denken und Vorstellen zu verwechseln; diesen beiden Verwechselungen entsprang die Konfusion zwischen subjektivem und objektivem, menschlichem und absolutem Denken und Vorstellen und der absurde Einfall, dass das bloss ideale Denken eines Menschen die Natur producire, indem es sie denkt. Nachdem die panlogistische Verkennung des Willens als alleinigen Princips der Realität ebenso wie die Verwechselung von bewusstem und unbewusstem Denken und Vorstellen ihr Ende erreicht hat, ist jeder solchen Ueberspannung der Identitätsphilosophie vorgebeugt und der identitätsphilosophische Beweis in sein ihm gebührendes Recht eingesetzt.*)

Für das religiöse Bewusstsein gestaltet sich der identitäts-

---

*) Vgl. „Philosophie des Unbewussten“, 9. Aufl., Bd. II, S. 460—463; „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“, 2. Aufl., S. 65—73.

philosophische Beweis sehr einfach: die durch die Welt vermittelte und im eigenen Bewusstsein unmittelbar erfahrene absolute Abhängigkeit können nicht zwei Abhängigkeiten sein, sondern nur zwei zunächst divergirende, dann aber wieder konvergirende Zweige einer Wurzel, zwei zusammengehörige Seiten einer und derselben absoluten Abhängigkeit sein, weil es andernfalls überhaupt keine absolute Abhängigkeit (sondern statt ihrer zwei relative Abhängigkeiten), also auch keine Möglichkeit der Erlösung von der relativen Abhängigkeit durch eine absolute gäbe. Das religiöse Bewusstsein fordert ebenso wie das theoretische gebieterisch einen einheitlichen transcendenten Weltgrund, der sich sowohl in der Sphäre des Daseins wie in der des Bewusstseins beständig bethätigt; das erstere fordert ihn, weil es ohne denselben nicht von der Welt erlöst werden kann, das letztere fordert ihn, weil es ohne denselben die Welt nicht erklären kann. Weil das Bewusstsein des Menschen selbst ein einseitiges, nämlich zur Innenseite der Welt gehöriges, oder subjektives Phänomen ist, darum kann es zunächst nur auf direktem oder indirektem, beidemale aber einseitigem Wege Gott suchen; was aber so durch die Reflexion diskursiv getrennt ist, das wird durch die synthetische Spekulation wieder intuitiv zusammengefasst, und so wird in dem identitätsphilosophischen Beweise der von Anfang an gesuchte einheitliche absolute Weltgrund wirklich erreicht. Damit hat dann das religiöse Bewusstsein die beruhigende Versicherung gewonnen, dass es hier wie dort wirklich die absolute Abhängigkeit von dem einheitlichen Weltgrunde ist, welche sich ihm in der Aussenwelt wie im eigenen Bewusstsein offenbart, dass der Gott, der in seinem Herzen spricht, derselbe ist, welcher die Welt gesetzt hat und immer noch setzt, und dass demnach die Forderungen, welche er im religiös-sittlichen Bewusstsein erhebt, übereinstimmen müssen mit der teleologischen Weltordnung überhaupt. —

Wir haben nunmehr in Betracht zu ziehen, welche Bestimmungen aus den drei Beweisen dieses Abschnittes für das Wesen Gottes folgen.

Nach dem idealistischen Beweis ist der aktuelle Weltzustand die durch den absoluten Willen realisirte aktuelle Idee, und der Weltprocess die durch den absoluten Willen realisirte Wandelung der aktuellen Idee. Die Idee ist die eine, allumfassende, aber in sich gegliederte und eine Fülle innerer Mannichfaltigkeit umspannende,

und die idealen Glieder dieser einheitlichen Totalität stellen in ihrer Willensrealisation die realen Glieder des organischen Weltganzen, die Individuen höherer und niederer Ordnung dar. Für die Auffassung eines dieser Individuen tritt die Vielheit der Partialideen in den Vordergrund, wenn auch ihre Zusammengehörigkeit zu einer Einheit nicht verloren geht; für Gott ist der Gesammtinhalt der aktuellen Idee vor Allem der einheitliche Inhalt eines einheitlichen und ungetheilten Vorstellungsaktes und erst in zweiter Reihe ist in dieser Einheit zugleich auch die in ihr aufgehobene Mannichfaltigkeit mitgesetzt. Die Idee Gottes ist also ein jederzeit einheitlicher, aber die Vielheit simultan umspannender Akt. Die Wandelung des Inhalts der Idee vollzieht sich nach logischer Nothwendigkeit, welche aus weltlichem Gesichtspunkt bald als Kausalität bald als Teleologie erscheint.

Das Vergangene und Zukünftige ist nur implicite in der aktuellen Idee enthalten, insofern deren jeweiliger Inhalt als logisches Resultat aller früheren Inhalte diese als seine unerlässlichen logischen Bedingungen, als Keim aller späteren Inhalte aber diese als seine logischen Folgen implicite in sich trägt. Explicite ist in der absoluten Idee immer nur das Gegenwärtige enthalten, einfach darum, weil ihr gesammter Inhalt beständig vom Willen realisirt wird, also zugleich das gegenwärtig Wirkliche ist; wenn Gott etwas anderes als das Gegenwärtige vorstellen wollte, so würde es eben dadurch zu einem wirklichen Gegenwärtigen. Darum enthält die absolute Idee keine reflexiven und diskursiven Bestandtheile, welche im bewussten Denken den idealen Inhalt eines Willensaktes mit dem eines andern vermitteln; in der absoluten Idee giebt es nichts als Willensinhalt, d. h. alles göttliche Vorstellen ist zugleich ein wirklich-Setzen oder Erschaffen des Gedachten.

Die absolute Idee ist sonach nicht bloss simultan, sondern auch intuitiv, wenngleich über die sinnliche Form der bewussten Anschauung erhaben; indem die Wirklichkeit ihr entspricht, entspricht sie auch der Wirklichkeit, d. h. sie ist schlechthin wahr und die Möglichkeit einer Abweichung von der Wirklichkeit ausgeschlossen. Insofern die Wandelung des Inhalts der Idee rein logisch determinirt ist, muss die göttliche Vorstellung schlechthin vernünftig genannt werden. Die schlechthin wahre, intuitive, simultane Vorstellung Gottes ist dasselbe, was wir im vorigen Abschnitt als seine Allwissenheit ermittelt haben, und die schlechthin vernünftige Determination des

Wechsels im Vorstellungsinhalt entspricht der dort gewonnenen Bestimmung der Allweisheit; der Wille aber, welcher stetig den gesammten Inhalt der Idee realisirt, fällt mit der Allmacht zusammen, da Macht und Vermögen eins ist, ebenso wie Vermögen und Wille (als Potenz des Wollens). Der Werth des idealistischen Beweises für die Bestimmung des göttlichen Wesens liegt gerade darin, dass er die Begriffe der Allwissenheit und Allweisheit als die intuitive logische Idee näher präcisirt und ebenso den unbestimmten Begriff der Allmacht durch denjenigen des absoluten Willens als des alleinigen Grundes aller Realität erläutert.

Hierbei liegt aber keinerlei Grund vor, die göttliche Allwissenheit und Allweisheit als eine bewusste anzusehen. Gottes Idee von der Welt fällt in Eins mit dem realen Setzen der Welt; sein Weltwissen ist sein Weltschaffen. Hätte Gott ausser der ursprünglichen schöpferischen Weltidee noch ein zweites Wissen von der Welt, so würde auch dieses zweite Wissen der Welt von seiner Allmacht schöpferisch realisirt werden, d. h. es wären dann zwei Welten statt einer da. Es besteht kein Grund zu der Annahme, dass ausser dem produktivem idealen Urbild der Welt noch ein receptives ideales Nachbild der Welt in Gott vorhanden sei, dass ausser der zur Projektion bestimmten Idee der Welt noch eine zweite Idee als Reflex der durch den Willen vollzogenen Projektion in Gott zu Stande komme. Der etwaige reflektirte Widerschein der jeweilig aktuellen Idee würde ja immer einen Zeitmoment später kommen als das in die Welt hinausprojicirte Urbild, sich also schon mit dem veränderten Inhalt der Idee des folgenden Zeitmoments kreuzen und verwirren. Wollte man aber die zeitliche Verschiebung bei der angenommenen Reflexion leugnen, obwohl dies in Anbetracht der zeitlichen Wandelung der absoluten Idee unzulässig ist, und behaupten, dass dem Inhalt nach wie der Zeit nach das reflektirte Abbild jedes Weltzustandes mit dessen produktivem Urbild zusammenfalle, so würde doch immer dabei die unzulässige Voraussetzung gemacht werden, dass vom Gesichtspunkt Gottes aus die von seinem Willen gesetzte innere Mannichfaltigkeit seiner Idee etwas ihm gegenüberstehendes Selbstständiges, etwas nicht in ihm, sondern ausser ihm Seiendes repräsentire, woran die von ihm centrifugal ausgehende Thätigkeit sich brechen und in centripetale Richtung umbiegen müsse. Wie dem auch sei, jedenfalls würde zur Erklärung des Weltprocesses diese

Annahme eines receptiven reflektirten Nachbildes und Abbildes der Welt in Gott nicht das Geringste beitragen, da sie nur Folge, nicht Grund des jeweiligen Weltzustandes wäre und inhaltlich dem ohnehin bestehenden Urbild nichts hinzufügte; eine solche Annahme leistet also nichts für die Erklärung und ist deshalb eine unberechtigte Hypothese, ganz abgesehen davon, dass sie in lauter Widersprüche und Schwierigkeiten verwickelt. In der That würde weder der idealistische noch der teleologische Beweis, noch auch die Verbindung beider jemals einen Grund abgegeben haben, auf die Bewusstheit der göttlichen Weisheit oder Idee zu schliessen; es ist nur eine Vorwegnahme des psychologischen Beweises, und zwar seiner fehlerhaften Anthropopathismen, welche zu dieser in keiner Richtung haltbaren oder brauchbaren Annahme verleitet hat.

Der psychologische Beweis bestimmt Gott als wesentlich geistig, nach Analogie des menschlichen bewussten Geistes, aber mit Weglassung dessen, was an dem letzteren bloss menschlich, d. h. natürlich beschränkt und für den Begriff des Geistes unwesentlich ist. Wir werden also vor allen Dingen dasjenige vom menschlichen Geiste abzusondern haben, was anerkanntermaassen auf organisch-physiologischen Grundlagen ruht, das ist aber Gedächtniss, Charakter und Gemüth. Das Gedächtniss ist die Summe von molekularen Hirnprädispositionen, welche durch aktuelle bewusste Vorstellungen eingegraben sind und das Wiederauftauchen gleicher oder ähnlicher bewusster Vorstellungen erleichtern; der Charakter ist die Summe von molekularen Hirnprädispositionen, welche durch bestimmte Motivationsakte eingegraben sind und die Wiederholung der entsprechenden Motivationsprocesse begünstigen; das Gemüth ist die Summe von molekularen Hirnprädispositionen, welche durch bestimmte Gefühle eingegraben sind und das Erwachen ähnlicher Gefühle bei ähnlichen Veranlassungen begünstigen. Diese drei Begriffe verlieren jeden Sinn, wenn man von der Verknüpfung des Geistes mit einem Organismus abstrahirt; in einem reinen, d. h. leibfreien Geiste kann es sich nur noch um ein Funktioniren handeln, welches spontan hervortritt, nicht um solches, welches durch die Gehirnresiduen der Erinnerungen, charakterologischen Triebe und Gemüthsanlagen bedingt ist.

Aber auch nicht alle Funktionen, welche wir am menschlichen Geiste beobachten, werden wir dem absoluten Geiste zuschreiben dürfen, sondern nur die Grundfunktionen des geistigen Lebens, welche

für den Begriff des Geistes unentbehrlich sind; denn diese Grundfunktionen des Geistes können und müssen beim Menschen auf der Basis des Gedächtnisses, Charakters und Gemüths Kombinationen eingehen und sekundäre Funktionen zu Tage fördern, welche ohne solche beschränkte und beschränkende Naturbasis nicht zu Stande gekommen wären. So sind z. B. die meisten Gefühle höchst gemischte Funktionen, die sich aus bewussten und unbewussten Begehrungen, Willensbefriedigungen und Nichtbefriedigungen und aus bewussten und unbewussten Vorstellungen zusammensetzen, und stellen in ihrer Totalität gewöhnlich die Bewusstseinsresonanz eines oder mehrerer unbewusster Motivationsprocesse mit begleitenden Nebenvorstellungen dar; die meisten dieser Bestandtheile entspringen aber aus der natürlichen Bedingtheit des Geistes, und darum ist auch das ganze Kombinationsresultat von dieser abhängig. Wir werden also zunächst die elementaren Grundfunktionen des bewussten Geistes aufzusuchen haben; nur diese dürfen wir ohne Scheu vor fehlerhaften Anthropopathismen ohne Weiteres auf den göttlichen Geist übertragen.*)

Diese Elementarfunktionen sind aber nur drei: Vorstellung, Begehrung und Unlustempfindung, wobei noch die dritte als Accidenz der zweiten erscheint, nämlich als Bewusstwerden der Nichtbefriedigung des Begehrens.**) Die Lustempfindung, oder das Bewusstwerden der Befriedigung des Begehrens ist schon ein Kombinationsresultat; denn während die Nichtbefriedigung des Begehrens *eo ipso* Bewusstsein erzeugt, wo es nicht schon vorhanden ist, und so als Unlust bewusst wird, erzeugt die Befriedigung des Begehrens für sich allein durchaus kein Bewusstsein, sondern es bedarf erst der bewussten Reflexion auf den Kontrast zwischen der Nichtbefriedigung und der Befriedigung, um die letztere als Lust zu percipiren. Somit ist Unlust überall möglich, wo Wille ist, Lust hingegen nur da, wo ausser dem Willen auch bewusste Vorstellung (mindestens Sinneswahrnehmung und Unterscheidungsvermögen) vorhanden ist. Sonach werden wir dem göttlichen Geist als unentbehrliche Attribute Wille und Vorstellung zuschreiben müssen, mit der Anmerkung, dass das Attribut des Willens auch die Möglichkeit der Unlustempfindung im Falle der Nichtbefriedigung einschliesst. Ob Gott auch Lustempfindung haben könne,

*) Vgl. „Philosophie des Unbewussten“, 9. Aufl., Bd. II, S. 412—414.

**) Vgl. „Philosophie des Unbewussten“, 9. Aufl., Bd. I, S. 210—224 (Kap. B III) und A. Taubert: „Der Pessimismus und seine Gegner“, S. 16—18.

wird davon abhängen, ob ihm bewusste Vorstellung und bewusste Reflexion zukommt oder nicht.

Gleichviel wie diese Frage beantwortet werden möge, wir werden jedenfalls daran festzuhalten haben, dass die Attribute Wille und Vorstellung ausreichen, um den Begriff des Geistes zu konstituiren, wofern sie beide einem identischen Subjekt als Attribute zukommen. Von der menschlichen Vorstellung haben wir das Successive, Diskursive, Abstrakte und Reflektirende hinwegzunehmen und nur das Intuitive stehen zu lassen, wovon aber auch wieder die organisch bedingte Form der Sinnlichkeit abzustreifen ist. Vom menschlichen Wollen haben wir das Auseinanderfallen von Ueberlegung und Entschluss, Vorsatz und Ausführung, Wille und That wegzudenken und ebenso die Vermittelung der Realisirung des Gewollten durch das Zwischenglied des Organismus, so dass als Wollen in Gott nur die unmittelbare Realisirung des Gedachten übrig bleibt. Damit kommen wir aber genau auf dasselbe wie vorher durch den idealistischen Beweis.

Ueber das bisher Ermittelte ist man gegenwärtig so ziemlich in allen Religionen einig; nicht dasselbe lässt sich von der Frage sagen, ob Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Persönlichkeit zu den wesentlichen Bestimmungen des Geistes gehören, oder ob dieselben nur die unentbehrlichen Formen eines beschränkten Individualgeistes bilden, welche durch dessen Abhängigkeit von einem natürlichen Organismus bedingt sind. Die abstrakt-monistischen Religionen haben niemals Bedenken getragen, diese Frage im letzteren Sinne zu entscheiden, die theistischen Religionen hingegen neigen zu der ersteren Seite der Alternative, wenngleich die Behauptung der Persönlichkeit Gottes neuerdings schon stark in's Schwanken gerathen ist. Das religiöse Motiv liegt darin, dass das theistische religiöse Bewusstsein die einheitliche gottmenschliche Funktion Gnade und Glaube in zwei Funktionen, eine göttliche und eine menschliche auseinanderreisst und nun in Ermangelung einer wirklichen Einheit zwischen Gott und Mensch das zerstörte religiöse Verhältniss surrogativ wieder aufzubauen sucht nach Analogie der Beziehungen zwischen menschlichen Persönlichkeiten; für ein solches Surrogatverhältniss zwischen einem diesseits stehenden Menschen und dem jenseits stehenden Gott ist es allerdings nöthig, den göttlichen Geist mit den menschlichen Gemüthseigenschaften auszustatten, welche allein ein gemüthliches Verhältniss zwischen zwei Personen gestatten, überhaupt den Begriff desselben nach Analogie

der menschlichen Persönlichkeit durchzubilden, wobei dann natürlich auch die Bestimmungen des Selbstbewusstseins und Bewusstseins nicht fehlen dürfen. Dieses religiöse Motiv erhielt bisher eine anscheinende theoretische Bestätigung durch eine kurzsichtige und oberflächliche Psychologie, welche im menschlichen Geistesleben nur bewusste Funktionen zu erkennen vermochte. Aber wie die tiefere Erfassung der Thatsachen des religiösen Bewusstseins jenes religiöse Motiv beseitigt und in sein Gegentheil verkehrt hat, so hat auch eine Umwälzung in der Psychologie stattgefunden, welche den Postulaten jenes religiösen Motivs die theoretische Bestätigung entzieht und solche ihrem Gegentheil zuwendet.

Alles Bewusstsein ist bedingt durch Sinneswahrnehmung und sein Inhalt ist darum mit der Form der Sinnlichkeit behaftet; dies gilt nicht nur für die unmittelbar von der Aussenwelt empfangenen Eindrücke, sondern auch für die Wiederholungen derselben mit Hilfe der molekularen Hirnprädispositionen, und für alle Trennstücke und Kombinationsresultate derselben. Man giebt auch bereitwillig zu, dass die Form der Sinnlichkeit dem göttlichen Bewusstsein nicht anhaften könne, aber man supponirt die Möglichkeit eines Bewusstseins ohne die Form der Sinnlichkeit. Diese Möglichkeit ist unbestreitbar, insofern es sich gerade um die specifisch menschliche Sinnlichkeit handelt, aber gänzlich sachwidrig, wenn man vergisst, dass die menschliche Sinnlichkeit doch nur die besondere Form der Receptivität repräsentirt, wie sie sich unter den natürlichen Bedingungen des menschlichen Organismus entwickeln muss. Nicht die Sinnlichkeit, wie wir Menschen sie aus unserer Erfahrung kennen, ist Bedingung des Bewusstseins, wohl aber die Receptivität, die psychische Reaktion auf eine von aussen kommende Aktion, welche als etwas selbst ungewolltes in den eigenen Willenszustand des Geistes eingreift. Eine solche Receptivität in Gott annehmen, heisst statuiren, dass es für Gott ein Draussen gebe, dass es Aktionen gebe, welche als nicht von ihm gewollte seinen Willenszustand afficiren, was alles ganz unzulässig ist, sowohl vor dem wissenschaftlichen wie vor dem religiösen Forum. Gott ist die absolute Produktivität, und für Receptivität in ihm kein Platz, weil nichts da ist, was er nicht selbst als Glied seiner eigenen inneren Mannichfaltigkeit gesetzt hätte, weil er, populär ausgedrückt, nichts zu erfahren hat, was er nicht schon wüsste und zwar besser wüsste.

Wenn die menschliche Geistesthätigkeit wirklich im Bewusstsein aufginge, so müsste man allerdings Bedenken tragen, Gott das Prädikat des Geistes beizulegen; es wäre dann besser ein neues Wort zu ersinnen und dieses so zu definiren, dass es die aus den vorhergehenden Beweisen folgenden Bestimmungen in sich befasste. Dann würde allerdings dem religiösen Bewusstsein die fast unlösbare Schwierigkeit erwachsen, das Hineinwirken eines übergeistigen Gottes in den menschlichen Geist begreiflich zu finden. Aber auch die menschliche Geistesthätigkeit erschöpft sich nicht in Bewusstsein, vielmehr steht hinter allem Bewusstsein die unbewusste Thätigkeit, das Apriori sowohl der Wahrnehmung als der Gedächtnissvorstellung, die vorbewusste Geistesfunktion, welche den Inhalt des Bewusstseinsaktes, sowie die Form desselben hervorbringt. Apriori oder vorbewusst producirt est ebenso die «Materie der Empfindung» oder die einfachen sinnlichen Qualitäten, wie die «Form der Anschauung» oder die sinnlichen Anschauungsformen und Denkformen, gleichviel ob dieselben an solchen Gehirnschwingungen Anlass zur Bethätigung finden, welche durch Sinneseindrücke hervorgerufen sind (Wahrnehmungen), oder an solchen, welche auf Grund vorhandener Hirndispositionen durch vorhergehende Aktionen ausgelöst sind (Erinnerungen durch Vorstellungsassociation). Unbewusst ist ausser der Geistesthätigkeit, welche den Bewusstseinsinhalt in seiner ursprünglichen Gestalt producirt und als Erinnerung reproducirt, auch diejenige, welche ihn umgestaltet und verarbeitet, also beispielsweise die trennende, abstrahirende und die verbindende, kombinirende Thätigkeit, namentlich aber auch alle Formen der logisch ableitenden oder schliessenden Thätigkeit. Ueberall bewegt sich die Denkthätigkeit in unbewusst verlaufenden Schritten, deren Fusstapfen allein in's Bewusstsein fallen, oft aber auch in unbewussten Sprüngen, deren Verlauf das Bewusstsein nicht mehr wie beim gleichmässigen Schreiten kontroliren kann. Alle Zweckthätigkeit im bewussten Denken verläuft wesentlich unbewusst und wirkt jenseits des Bewusstseins darauf hin, zweckentsprechende Mittelglieder als Vorstellungen in's Bewusstsein zu rufen. Alle produktive Geistesthätigkeit, namentlich die künstlerische, wirkt nach unbewussten Vorbildern und sucht den Bewusstseinsinhalt nach Maassgabe des verfügbaren Gedächtnissmaterials diesen idealen Mustern ähnlich zu gestalten.

Die Receptivität des Geistes ist Bewusstsein gerade nur soweit,

als sie Passivität ist, unbewusst aber insoweit, als sie Aktivität, nämlich spontane Reaktion auf die gegebenen Anlässe ist; die passive, ohne ihr Zuthun gesetzte Form des Bewusstseins umfasst den passiven, ohne sein Zuthun gesetzten Inhalt, mit dem die produktive unbewusste Aktivität als mit ihrem Material schaltet. Der in sinnliche Form gegossene Bewusstseinsinhalt ist der unbewussten produktiven Geistesthätigkeit des beschränkten Individuums nur darum als Material unentbehrlich, weil sie kein anderes Material hat, um sich auszuwirken; der unbewussten produktiven Geistesthätigkeit Gottes hingegen ist solches Material entbehrlich, weil sie ein weit grossartigeres, freieres und reicheres besitzt an der unmittelbaren Realisirung seiner absoluten Idee. Dem absoluten Weltgenie ist das Dasein der Welt und das Bewusstsein in der Welt selbst der Stoff, in welchem es seine geniale Produktivität entfaltet. Was also den menschlichen Geist erst zum Geiste macht, die den Bewusstseinsinhalt gestaltende und verarbeitende Thätigkeit, das gerade eignet dem göttlichen Geist im höchsten Grade, ohne dass er bei seiner schöpferischen Produktivität eines Bewusstseinsinhaltes bedarf. Deshalb ist es im höchsten Grade berechtigt, das göttliche Wesen gleich dem menschlichen als Geist zu bezeichnen, obgleich ihm das Bewusstsein fehlt; denn das beste Theil des menschlichen Geistes besitzt es doch, und hat für das Bewusstsein einen höheren Ersatz, die schöpferische Produktivität und produktive Allwissenheit.

Wenn dem göttlichen Geist das Bewusstsein abzusprechen ist, so ist ihm damit auch schon das Bewusstsein seiner selbst abgesprochen, welches ja nur das mit einem bestimmten Inhalt erfüllte Bewusstsein bezeichnet. Alles Selbstbewusstsein kann sich nur am Weltbewusstsein entzünden; es muss zunächst ein Nicht-Ich bewusst geworden sein, damit an dem Gegensatz mit diesem das Ich bewusst werden könne. Wenn Gott kein Bewusstsein von der Welt hat, so kann er auch nicht zu einem Bewusstsein seiner selbst gelangen; da es für Gott als das allumfassende, alles seiende Wesen kein Nicht-Ich giebt, so kann es auch kein Ich für ihn geben. Insofern Gott aktuell ist, schaut er allerdings unbewusster Weise sich selbst, nämlich die Entfaltung seines eigenen Wesens zur Welt an; aber er reflektirt nicht darauf, dass das Angeschaute sein explicirtes Selbst ist, weil er überhaupt nicht reflektirt. In dem jeweilig aktuellen Inhalt der absoluten Idee ist explicite nur die gegenwärtige Weltlage,

implicite auch alle vergangenen und zukünftigen Weltlagen enthalten, so dass Gottes unbewusste Allwissenheit explicite das Gegenwärtige, implicite auch das Vergangene und Zukünftige umspannt. In analogem Sinne darf man sagen, dass Gott in dem Inhalt der absoluten Idee auch sich selbst als Träger und Producenten dieses Inhalts anschaut, dass seine unbewusste Allwissenheit implicite auch sich als genetisches Centrum seiner expliciten Wesensmanifestation mit umfasst, gleichwie mit einer Kreislinie implicite auch der Mittelpunkt gegeben ist, wennschon er nicht durch einen schwarzen Klex markirt ist. Will man dies ein Wissen seiner selbst nennen, so mag man es thun, jedoch niemals dabei unbemerkt lassen, dass dieses Wissen seiner selbst formell kein bewusstes, inhaltlich kein explicites ist; dem Begriff des Selbstbewusstseins im Sinne menschlicher Reflexion steht diese Bestimmung so fern wie möglich.*)

Ob der göttliche Geist als solcher Unlustempfindung besitzt, hängt davon ab, ob der Wille, als absoluter betrachtet, Nichtbefriedigung erfährt, was der Allmacht zu widersprechen scheint. In der That betreffen alle Nichtbefriedigungen des Willens in der Welt nur partielle Willensrichtungen, so dass von diesen das absolute Subjekt nur in seiner Einschränkung zu individuellen Subjekten berührt wird; der absolute Wille als absoluter, d. h. sofern er den Gesammtinhalt der Idee sammt allen Konflikten der von ihr umspannten Bestandtheile realisirt, bekommt stets seinen Willen, d. h. er bleibt im Ganzen niemals unbefriedigt, wenn er auch alles Einzelleid als selbstauferlegtes, als selbstgewollten Inhalt seiner selbst trägt. Aber dies gilt doch nur für den absoluten Willen, sofern er Etwas, nämlich die Verwirklichung der Idee, will; gäbe es in Gott einen Willen, der zwar wollte, aber noch nicht etwas wollte, also nur wollen wollte, ohne das Etwas finden zu können, das er wollen könnte, so würde dieser Wille allerdings trotz aller Allmacht unbefriedigt sein und Unlustempfindung erzeugen. Dieser Wille wäre denkbar, wenn zwar die Tendenz zum Wollen unendlich, der jeweilig aktuelle Inhalt der Idee aber endlich wäre, also ein unendlicher Ueberschuss der Tendenz zum wirklichen Wollen über die Möglichkeit wirklichen Wollens in Gott bestände. Nun kann aber der jeweilig aktuelle Inhalt der absoluten

*) Vgl. „Philosophie des Unbewussten“, 5.—9. Aufl., Kap. C. VIII, Bd. II. S. 175—193, 478—486.

Idee (trotz der unendlichen Möglichkeit der Entfaltung der Idee) nicht unendlich sein, weil damit der logische Widerspruch einer simultan vollendeten Unendlichkeit gesetzt wäre; hingegen muss die Tendenz zum wirklichen Wollen im Absoluten allerdings als unendlich angenommen werden und darf es, weil sie sich zum wirklichen, idee-erfüllten Wollen als noch unwirkliche, wenn auch erregte Potenz verhält.*) Demgemäss muss allerdings ein solcher unendlicher Ueberschuss eines unbefriedigten Strebens nach Wollen in Gott angenommen werden, welcher eine unendliche Unlustempfindung, oder ausserweltliche Unseligkeit Gottes, erzeugt.

Eine Lustempfindung in Gott, abgesehen von den Lustempfindungen, welche das absolute Subjekt in seiner Einschränkung zu Individuen in der Welt erfährt, wäre nur unter der Voraussetzung möglich, dass Gott ein reflektirendes Bewusstsein besässe, durch welches er den Kontrast der Willensbefriedigung mit der Nichtbefriedigung percipirte. Da nun aber Gott weder ein Bewusstsein besitzt, noch überhaupt in der erforderlichen Weise reflektiren kann, so ist ein Bewusstwerden der Befriedigung des idee-erfüllten absoluten Willens in ihm nicht möglich, also Lustempfindung, sowohl relative wie absolute (Seligkeit), ausgeschlossen. Sofern also das göttliche Wollen als einheitliche Totalität in der Welt immer seinen Willen bekommt, bleibt diese Befriedigung des Wollens im Ganzen Gott unbewusst; sofern aber das absolute Wollen sich in eine Mannichfaltigkeit von kollidirenden Partialwillensakten gliedert, deren überwiegende Nichtbefriedigung Unlust erzeugt, umspannt es die Summe aller dieser bewussten Nichtbefriedigungen, deren gemeinsamer Träger das absolute Subjekt ist. Aber Gott trägt zwar die Summe der innerweltlichen Unlust, jedoch ohne auf sie zu reflektiren, also ohne ein Bewusstsein von derselben zu haben ausser den Bewusstseinen, welche er als eingeschränkte Subjekte in den Individuen hat. Als Gott im Unterschied von der Welt fühlt demnach Gott nur eine Art der Unlust, nämlich unendliche ausserweltliche Unseligkeit, gar keine Art der Lust und keinerlei bewusste Vorstellungen und Begehrungen.

Wo alles dies nicht zu finden ist, da fehlt es gänzlich an dem Material, aus welchem die reiche Welt der Gefühle in bewusst-

*) Vgl. „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus", 2. Aufl., S. 340—344.

geistigen Persönlichkeiten sich aufbaut. Es giebt kein Gefühl, welches ohne die Grundlage bestimmter Lust- und Unlust-Empfindungen existirte; gewöhnlich mischen sich mehrere Lust- und Unlust-Empfindungen verschiedener Art mit bewussten Willensstrebungen, und niemals sind zur qualitativen Charakteristik der Gefühle bewusste Vorstellungen oder sinnliche Empfindungen entbehrlich. In Gott fehlen alle diese einzelnen Bestandtheile und darum denkt selbst der Theismus das Gefühlsleben seines Gottes von allen sinnlichen Beimischungen und von allen Affekten gereinigt, und legt den Nachdruck auf dauernde Willensrichtungen, welche im menschlichen Geistesleben von einer starken Gefühlsresonanz begleitet zu sein pflegen, wie Wohlwollen, Barmherzigkeit, Liebe u. s. w. Dabei wird nur übersehen, dass gerade die Gefühlsresonanz jener Willensrichtungen im menschlichen Gemüth wesentlich auf organisch-natürlicher Basis im oben bezeichneten Sinne beruht, und in einem „reinen Geist" wegfallen würde; aber selbst die Willensgrundlage jener Gefühle beruht auf Voraussetzungen, welche in Gott wegfallen, nämlich auf den persönlichen Wechselverkehr koordinirter organisch-psychischer Individuen.

So gewinnt z. B. die Liebe ihren specifischen Gefühlscharakter erst als Vater-, Mutter-, Bruder-, Schwester-, Sohnes-, Tochter-, Verwandten-, Freundes-, Gatten-, bräutlicher Geschlechts- u. s. w. Liebe; eine völlig abstrakte Liebe ist wohl noch ein Begriff, aber kein Gefühl mehr. Jedes Gefühl ist nur da möglich, wo auch sein Gegentheil möglich ist, Liebe nur wo Hass, Langmuth wo Ungeduld, Wohlwollen wo Uebelwollen, Güte wo Bosheit, Barmherzigkeit wo Grausamkeit, Milde wo Zorn möglich ist u. s. w.; streicht man die eine Seite der Gegensätze in Gott, so hat man damit implicite anerkannt, dass in ihm die psychologischen Voraussetzungen für diese ganzen Gefühlsgegensätze fehlen. Giebt man aber zu, dass die Gefühlsresonanz im Bewusstsein als anthropopathisch zu beseitigen, der Kern der menschlichen Gefühle als bewusste ethische Willensrichtungen aber festzuhalten seien, so ist demgegenüber zu bemerken, dass damit thatsächlich auf die Seite des Gefühls im göttlichen Geist verzichtet ist, und dass gleichwohl die Uebertragung dieses Willenkerns der Gefühle auf Gott an äusseren und inneren Schwierigkeiten scheitert. Denn erstens fehlen für Gott die Beziehungen koordinirter bewusstgeistiger Persönlichkeiten bestimmter Art, wie sie zwischen Menschen als Grundlage der Gefühle dienen; zweitens würden in Gott diese

Willensrichtungen nicht wie im Menschen als bewusste, sondern als unbewusste auftreten und damit den letzten Rest dessen abstreifen, was sie im Menschen gerade als Wesenskern der Gefühle erscheinen lässt; drittens endlich würden in Gott diese ethischen Willensrichtungen aufhören, ein selbstständiges, von der That abgelöstes Element seines Geisteslebens zu bilden, wie sie es im Menschen thatsächlich thun; denn in Gott besteht keine Sonderung von Wunsch und Wille, Wille und That, welche im Menschen es erst möglich macht, die von der That abgelösten sittlichen Willensrichtungen für sich zu betrachten und zu behandeln.

Nach alledem ist es ein gänzlich verfehltes Bemühen, für den göttlichen Geist irgend eine Analogie des menschlichen Fühlens (ausser der ausserweltlichen Unseligkeit) festhalten zu wollen. Der göttliche Geist besteht nur aus Wille und Vorstellung.

Nach diesen Erörterungen kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, ob dem göttlichen Geiste die Bestimmung der Persönlichkeit zuzutheilen sei oder nicht. Wo Gedächtniss, Gemüth und Charakter, Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Gefühl ausgeschlossen sind, kann von Persönlichkeit nicht mehr die Rede sein, und es bedarf für uns nicht mehr des speciellen Nachweises, dass Persönlichkeit und Absolutheit einander ausschliessende Begriffe sind, von denen nur einer, nicht beide zugleich dem Geiste zukommen können.*) Da die Absolutheit unentbehrliche Bedingung für einen erlösungsfähigen Gott ist, so muss bei diesem Dilemma natürlich die Persönlichkeit weichen, und durch dasselbe indirekt als fehlerhafte Uebertragung von dem beschränkten Individualgeist auf den absoluten Geist erwiesen werden. Der ontologische Beweis dient also hier zur Rechtfertigung der kritischen Vorsicht gegen fehlerhafte Anthropopathismen bei der Verwerthung des psychologischen Beweises, und dadurch indirekt zur Bestätigung der wahren Ergebnisse des letzteren.

Zur direkten Bestätigung der Ergebnisse des psychologischen Beweises dient auch der identitäts-philosophische Beweis, nach welchem Gott der einheitliche Grund sowohl der äusseren als auch der inneren Seite der Welt, des materiellen Daseins wie des Bewusstseins sein soll. So wenig das Bewusstsein aus dem materiellen Dasein entstehen kann, so wenig das letztere aus dem ersteren; darum ist der Materialismus

*) Vgl. „Biedermann's Dogmatik", § 715—716.

ebenso unwahr und unbrauchbar wie der subjektive Idealismus und der bisherige Spiritualismus, welcher den Geist nur als bewussten kennt. Darum kann auch Gott weder Materie noch Bewusstsein sein, weil er im ersteren Falle das Bewusstsein, im letzteren Falle das materielle Dasein nicht aus sich hervorbringen könnte; das Bewusstsein bleibt ewig in seinen eigenen Kreis gebannt und müsste sich erst seiner selbst entäussern, also ins Unbewusstsein umschlagen, bevor es sich zum materiellen Dasein entäussern könnte. Wäre Gott bewusst, so müsste er, um die daseiende Welt schaffen zu können, erst sein Bewusstsein aufheben und als Unbewusstes in die Natur herabsteigen; diese Selbstentäusserung des Bewusstseins ist in einem absoluten reinen Geist ebenso undenkbar, wie der vom Theismus angenommene Fortbestand des göttlichen Selbstbewusstseins und Weltbewusstseins neben und trotz dem in der Natur zum Unbewusstsein heruntergekommenen Urbewusstsein.*) Gott muss vielmehr von vornherein unbewusster Geist sein, um der Grund der unbewussten Natur sein zu können, ebenso wie er unbewusster Geist sein muss, um der Grund des bewussten Geistes sein zu können.

So gewiss der identitätsphilosophische Beweis die Immaterialität des Grundes der äusseren Erscheinungswelt verlangt, so gewiss die Unbewusstheit des Grundes der inneren Erscheinungswelt; denn der einheitliche Grund der materiellen Aussenseite und bewussten Innenseite des Universums kann selbst weder mit der Form der Materie noch mit der Form des Bewusstseins behaftet, sondern muss über beide Erscheinungsformen in gleicher Weise erhaben sein. Nur ein thörichter Hochmuth des menschlichen Selbstbewusstseins in Verbindung mit einem völlig mechanischen und todten Schöpfungsbegriff kann den genauen Parallelismus beider Gedankenglieder verkennen und sich darüber verblenden, dass Materialität und Bewusstsein gleich phänomenale Formen des Universums darstellen und gleich wenig geeignet sind, dessen absolutem Grunde beigelegt zu werden. Dass ein absoluter unbewusster Geist mit den Attributen Wille und Vorstellung oder Allmacht und Allweisheit wirklich im Stande ist, die Aussenwelt des materiellen Daseins aus sich hervorzubringen, das lehrt eben der idealistische Beweis, insofern derselbe zeigt, dass die Welt nur aus einem so beschaffenen Grunde erklärt werden kann; dass ein absoluter

*) Vgl. O. Plumacher: „Der Kampf um's Unbewusste", S. 21—28. Carl Duncker's Verlag in Berlin 1881.

unbewusster Geist im Stande ist, das Bewusstsein aus sich hervorzubringen, das lehrt der psychologische Beweis, indem er als das wahre Wesen sogar des menschlichen Geistes die unbewussten geistigen Funktionen aufzeigt. Die genaueren Detailnachweise für beides gehören nicht mehr in die Religionsphilosophie, sondern in die Metaphysik.*)

Wenn der idealistische und der psychologische Beweis zu den gleichen Ergebnissen über das Wesen Gottes führten, so lehrt uns der identitätsphilosophische Beweis, dass diese Uebereinstimmung keine zufällige ist, sondern nothwendig eintreten musste. Gott kann nur dadurch Grund der Aussenwelt und Grund der Innenwelt sein, dass er die wesentlichen Bestimmungen beider in sich trägt, so dass man nur die wesentlichen Bestimmungen, die elementaren Grundfunktionen in der Aussenwelt und Innenwelt aus der Masse ihrer vielgestaltigen sekundären Kombinationen herauszuschälen braucht, um auf Bestimmungen des göttlichen Wesens zu kommen. Nun sind aber die Aussenwelt und die Innenwelt untrennbar zusammengehörige Seiten einer einheitlichen Welt, in welcher sich das Wesen Gottes manifestirt, folglich müssen sie selbst ihren wesentlichen Bestimmungen nach identisch sein, also auch auf eine identische Bestimmung des göttlichen Wesens hinführen. Dass diese Konsequenz des identitätsphilosophischen Princips sich uns thatsächlich bewährt hat, darf zugleich wieder rückwärts als eine indirekte Bewährung für dieses Princip gelten, aus welchem sie gefolgert ist.

Mit den Ergebnissen dieser drei Beweise in Betreff des göttlichen Wesens müsste das religiöse Bewusstsein auch dann, wenn sie ihm unmittelbar nicht behagten, sich zufrieden geben, weil sie logische Folgerungen aus den von ihm selbst sanktionirten Beweisen sind, und zugleich von der theoretischen Metaphysik bestätigt werden. In der That entsprechen aber diese Ergebnisse ganz unmittelbar den Forderungen des religiösen Bewusstseins, und die entgegengesetzten Annahmen der theistischen Religionen entsprechen denselben nicht, und erwecken nur dadurch den falschen Schein, ihnen besser zu ent-

*) Ueber die Entstehung der Materie aus unbewusstem Wollen und Vorstellen vgl. „Philosophie des Unbewussten", Kap. C. V und „Gesammelte Studien und Aufsätze", C. VII; über die Entstehung des Bewusstseins aus dem unbewussten Geist vgl. „Philosophie des Unbewussten", Kap. C. III (Bd. II, S. 29–64, 468 bis 471) und O. Plumacher: „Der Kampf um's Unbewusste", S. 40—75.

sprechen, weil die psychologischen Thatsachen des religiösen Bewusstseins vom Theismus nicht unbefangen genug aufgenommen und gedeutet, sondern nach vorgefassten theoretischen Meinungen gemodelt und entstellt werden.

Das religiöse Bewusstsein sagt aus, dass im religiösen Verhältniss die reale Einheit zwischen Gott und Mensch thatsächlich vollzogen sei, dass nämlich das aktuelle religiöse Verhältniss eine ganz und gar göttliche und zugleich ganz und gar menschliche Funktion sei, welche als beides in Einem seiend gewusst wird. Anstatt dieses religiöse Fundamentalphänomen zum Ausgangspunkt zu nehmen und zu fragen, welcher Art die metaphysischen Voraussetzungen sein müssen, unter welchen diese psychologische Thatsache als möglich und widerspruchslos denkbar erscheint, geht der Theismus von dem dogmatischen Vorurtheil aus, dass Gott und Mensch zwei wesensverschiedene bewusstgeistige Persönlichkeiten seien. Da nun dieses metaphysische Vorurtheil die eine identische Funktion des religiösen Verhältnisses unweigerlich in zwei, eine göttliche und eine menschliche, zerreisst, so hebt er eben dadurch die reale Einheit von Gott und Mensch auf und setzt an deren Stelle eine blosse Wechselwirkung beider. Um nun dem religiösen Bedürfniss für den ihm entrissenen Besitz der realen Einheit mit Gott doch irgend einen Ersatz zu bieten, malt der Theismus die Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch nach Analogie eines Verhältnisses zwischen zwei Menschen aus, in welchem Pietät, Dankbarkeit, Treue, Liebe u. s. w. waltet, also mit Vorliebe nach Analogie des Verhältnisses von Herr und Knecht, König und Unterthan, Bräutigam und Braut, Gatte und Gattin, Vater und Sohn u. s. w. Hierzu ist selbstverständlich erforderlich, dass Gott die Eigenschaften des Gemüths und Geistes besitzt, welche allein ihn befähigen, in ein solches Verhältniss einzutreten, also Strenge und Milde, Zorn und Güte, Eifer und Langmuth, Treue und Barmherzigkeit, Grossmuth und Liebe, vor allem aber die selbstbewusste Persönlichkeit, welche dem Menschen erst ermöglicht, ihn seinem Ich als Du gegenüberzustellen. Aber diese gesammten socialen, politischen und familiären Beziehungen sind doch nur ein kläglicher Nothbehelf, ein anthropopathisches Surrogat für die dogmatisch wegeskamotirte reale Einheit mit Gott; an Stelle des legitimen Besitzes wird dem Menschen die Sehnsucht gegeben, denn die Liebe, in welcher dieses persönliche Verhältniss gipfelt, ist doch schliesslich weiter nichts als Sehnsucht

nach Vereinigung. Dieser Tausch wäre unerträglich, wenn nicht der Sehnsucht doch wieder die Hoffnung auf Erfüllung gelassen würde; die für dieses Leben vom Theismus zerstörte reale Einheit mit Gott wird dem religiösen Bewusstsein als ein im jenseitigen Leben winkender Lohn hingestellt, und nur dadurch wird dasselbe soweit beschwichtigt, um sich den am Diesseits vollzogenen Raub gefallen zu lassen und mit dem Surrogat des persönlichen Liebesverhältnisses vorläufig zufrieden zu geben. Durch die transcendente Perspektive einer realen Einheit mit Gott, welche freilich unter den theistischen Voraussetzungen für das Jenseits und das Diesseits gleich widerspruchsvoll bleibt, legt der Theismus das unfreiwillige Geständniss ab, dass die Art von religiösem Verhältniss, welche er dem religiösen Bewusstsein thatsächlich zu bieten hat, nicht die wahre Art des religiösen Verhältnisses sei und sein könne, dass vielmehr das Ideal des religiösen Verhältnisses erst in der wirklichen Einheit mit Gott als erfüllt zu betrachten sei.

Dieses transcendente Ideal des Theismus ist aber gerade das, was die unbefangene Beobachtung des religiösen Bewusstseins als thatsächlich im Menschen realisirt aufweist, obgleich der Theismus nach seinen dogmatischen Voraussetzungen es für unmöglich erklärt und erklären muss. Eine unbefangene Forschung wird daraus nur den einen Schluss ziehen können, dass die metaphysischen Voraussetzungen des Theismus den empirischen Thatsachen des religiösen Bewusstseins nicht entsprechen, und man nach andern metaphysischen Voraussetzungen suchen muss, wenn man die Hoffnung aufrecht erhalten will, welche zu finden, unter denen die Thatsachen des religiösen Bewusstseins als möglich und widerspruchslos denkbar erscheinen. Welcher Art die Beschaffenheit des Menschen sein muss, um die Thatsachen des religiösen Bewusstseins zu ermöglichen, damit werden wir uns erst später beschäftigen; hier handelt es sich zunächst darum, welcher Art die Beschaffenheit Gottes sein muss, um sie zu ermöglichen. Da zeigt sich denn als Postulat des religiösen Bewusstseins, dass Gott in positiver Hinsicht Geistigkeit zukommen muss, weil nur ein geistiges Wesen geistige Funktionen hervorbringen, und nur eine geistige Funktion Gottes mit der zweifellos geistigen Funktion des Menschen identisch sein kann; ferner zeigt sich aber, dass Gott nicht eigenes Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Persönlichkeit noch abgesehen von denen des Menschen besitzen

darf, wenn die funktionelle Identität von Gnade und Glaube möglich bleiben soll.

Denn wenn Gott ein eigenes persönliches Bewusstsein besitzt, so muss die Gnade als seine Funktion in diesem Bewusstsein beschlossen sein, ebenso wie der Glaube in dem persönlichen Bewusstsein des Menschen; die Vorstellung der göttlichen Gnade im menschlichen Bewusstsein wäre nicht die Gnade selbst, sondern ein menschlich-subjektives Abbild derselben, ebenso wie die Vorstellung des menschlichen Glaubens im göttlichen Bewusstsein nicht der Glaube selbst, sondern ein göttlich-subjektives Abbild desselben wäre. So wäre also im göttlichen Bewusstsein die reale Funktion der Gnade und das subjektiv-ideale Bewusstseinsabbild des menschlichen Glaubens, im menschlichen Bewusstsein der reale Glaube und das subjektiv-ideale Bewusstseinsabbild der göttlichen Gnade enthalten; Gnade und Glaube als reale Funktionen wären also auf verschiedene persönliche Bewusstseine vertheilt und auf eine blosse Wechselwirkung unter Vermittelung der gegenseitigen subjektiven Vorstellungsabbilder angewiesen, eine funktionelle Identität beider wäre aber entschieden ausgeschlossen. Die funktionelle Identität ist nur bei der Einheit des Bewusstseins zu wahren; eine Verdoppelung und Auseinanderreissung des Bewusstseins, in welchem die Funktion vor sich geht, führt nothwendig auch zu einer Verdoppelung und Auseinanderreissung der Funktion. Die Einheit des Bewusstseins ist nur auf zweierlei Art möglich: entweder Gott hat ein Bewusstsein für sich und das menschliche Personalbewusstsein ist bloss ein wahrheitsloser Schein im göttlichen Bewusstsein; oder aber der Mensch hat ein wirkliches Bewusstsein für sich als Individuum und Gott hat keines für sich als Gott. Im ersteren Falle wäre mit der Wirklichkeit des menschlichen Bewusstseins auch die Wirklichkeit der menschlichen Persönlichkeit und damit die anthropologische Grundbedingung des religiösen Verhältnisses aufgehoben; demnach bleibt nur die andre Seite der Alternative als möglich übrig, wonach Gott kein Bewusstsein für sich hat, sondern das menschliche Personalbewusstsein das erste und einzige ist, welches der unpersönliche Gott bei seiner unbewussten Gnadenfunktion vorfindet. Das religiöse Bewusstsein postulirt also als unentbehrliche Voraussetzung der funktionellen Identität von Gnade und Glaube die Unbewusstheit und Unpersönlichkeit des göttlichen Geistes; denn nur ein unbewusster und unpersönlicher Geist kann sich mit einer unbewussten Funktion

so in das menschliche Geistesleben einsenken, dass dieselbe als integrirender Bestandtheil der menschlichen Persönlichkeit auftritt und bei ihrem Bewusstwerden einen integrirenden Bestandtheil des menschlichen Bewusstseins bildet.

Eine oberflächliche Betrachtung könnte vielleicht meinen, das Wort des Räthsels gefunden zu haben, wenn sie die noch unbewusste Funktion als die göttliche, die bewusstgewordene als die menschliche Seite der gottmenschlichen Funktion bezeichnete; aber dies wäre ebenso unwissenschaftlich wie irreligiös. Die Wissenschaft muss darauf bestehen, dass nicht nur der fertige Bewusstseinsinhalt, sondern auch die unbewusste Genesis desselben dem menschlichen Geistesleben angehört und seinen ausnahmslosen Gesetzen unterworfen ist, dass aber auch andrerseits die göttliche Funktion nicht dadurch, dass sie die Form des Bewusstseins annimmt, aufhören kann, Funktion Gottes zu sein. Das religiöse Bewusstsein muss darauf bestehen, dass es in sich als Bewusstsein, nicht bloss in seiner vorbewussten Entstehungsgeschichte die reale Funktion der göttlichen Gnade besitzt. Diese Funktion muss also ebenso in ihrem noch unbewussten Sein wie in ihrem bewussten Sein göttlich und menschlich zugleich sein; denn die menschliche Funktion ist vor ihrem Bewusstwerden ebenso unbewusst wie die göttliche, und die unbewusste göttliche Funktion kommt im aktuellen religiösen Verhältniss ebensogut zum Bewusstsein wie die menschliche. Gott ist also seinem Wesen nach ebensogut unbewusster Geist wie der Mensch, und er kommt in gewissen seiner unbewussten Funktionen ebensogut zum Bewusstsein wie der Mensch; aber er kommt nicht zu einem eigenen Bewusstsein, nicht zu einem andern als der Mensch, sondern in dem menschlichen Bewusstsein von ihm kommt er zu dem Bewusstsein seiner selbst, um dadurch dem Menschen zum Bewusstsein von ihm zu verhelfen. Abgesehen vom beschränkten individuellen Bewusstsein ist also Gott allerdings rein unbewusst, sonst könnte er nicht in das endliche Bewusstsein als Erlösungsgnade eingehen, wie das religiöse Bewusstsein es verlangt.

Wenn man aufhört, Gott ein von dem menschlichen Bewusstsein verschiedenes eigenes Bewusstsein und eine der menschlichen Persönlichkeit gegenüberstehende eigene Persönlichkeit zuzuschreiben, dann erst wird die Forderung des religiösen Bewusstseins ohne Widerspruch realisirbar, dass wir in Gott leben, weben und sind,

und dass er in uns ist, wie wir in ihm. Dies alles ist unmöglich, so lange Gott meinem Ich als ein persönliches Du gegenübersteht, welches eben als Du stets eine andre von meinem Ich geschiedene Persönlichkeit bleibt und niemals mich in eine wahre reale Einheit mit sich aufnehmen kann. Damit hören dann auch alle surrogativen Postulate auf, welche das religiöse Bewusstsein an den als «Du» vorausgesetzten Gott in Betreff seiner Gemüthsbethätigung im Wechselverkehr mit dem Menschen stellte und stellen musste. Der unpersönliche Gott, der mit seiner unbewussten Funktion in die Formen des menschlichen Geisteslebens eingeht, geht selbstverständlich auch in die Gefühlsweisen des menschlichen Gemüths ein, welche einen so wesentlichen Bestandtheil des menschlichen Geisteslebens ausmachen; thäte er das nicht, so wäre die Seite des Gefühls aus der religiösen Funktion gestrichen und damit diese Funktion als religiöse aufgehoben. Aber um in die Formen des menschlichen Fühlens eingehen zu können, muss die göttliche Funktion jedenfalls die Bedingung erfüllen, nicht selbst schon specifisch bestimmtes göttliches Gefühl zu sein; sonst müsste diese Funktion erst ihre Bestimmtheit als göttliches Gefühl ablegen, ehe sie diejenige als menschliches Gefühl annehmen könnte. Gerade weil das religiöse Bewusstsein in seinem specifisch menschlichen Fühlen mit vollem Recht die göttliche Erlösungsgnade erkennt und wiederfindet, gerade darum ist es sein Postulat, dass jenseits dieses seines menschlichen Fühlens und abgesehen von demselben die göttliche Funktion noch nicht an sich schon Gefühl sei; denn wenn sie dies wäre, so wäre sie ein in formeller Hinsicht specifisch göttliches, nichtmenschliches Gefühl aus göttlichem, also dem menschlichen entgegengesetzten Standpunkt, also auch mit einem dem menschlichen entgegengesetzten Inhalt.

Wer diese Thatsachen verwischt und den Menschen einzureden sucht, dass das religiöse Bewusstsein die Offenbarung Gottes als Gemüth im Gemüth, als Bewusstsein im Bewusstsein, als Person gegen Person unmittelbar konstatire, der fälscht das religiöse Bewusstsein, indem er eine auf falschen dogmatischen Voraussetzungen beruhende Schlussfolgerung für eine unmittelbare Erfahrung ausgiebt. Diese Fälschung ist keineswegs unschädlich und ungefährlich, denn sie nöthigt das religiöse Bewusstsein dazu, sich mit dem theistischen Surrogat einer persönlichen Wechselbeziehung zu Gott, mit Liebe und Sehnsucht nach Vereinigung und mit Hoffnung auf eine Vereinigung

in einem jenseitigen Leben zufrieden zu geben, und verblendet dasselbe für die Thatsache, dass es das Ziel jener Sehnsucht und Hoffnung, die reale Einheit mit Gott, im recht verstandenen religiösen Verhältniss ja faktisch schon besitzt. Wer es ernst meint mit der Religion, der darf sich darum durch keinerlei wohlmeinende Konnivenz gegen überlieferte Vorurtheile verleiten lassen, bei religiöser Belehrung und Anregung der Menschen in die Auffassung Gottes als einer bewussten und gemüthvollen Persönlichkeit einzugehen, weil sie nicht bloss weniger wahr ist, sondern auch weniger religiöse Tiefe und Erlösungskraft besitzt, der muss immer und überall diese mangelhafte Auffassung des göttlichen Wesens zu Gunsten derjenigen als eines reinen, übernatürlichen, absoluten, unbewussten und unpersönlichen Geistes bekämpfen.*)

3. Gott als das die Freiheit begründende Moment.

Es ist nicht genug, dass Gott die relative Abhängigkeit von der Welt überwindet und eine absolute Abhängigkeit von ihm selbst an deren Stelle setzt; dieser Tausch würde nicht einmal zur Erlösung

*) Es bleibt jedem persönlich unbenommen, die Auffassung Gottes als eines persönlichen seinerseits für die wahrere zu halten, aber es ist unstatthaft, diese Auffassung für einen anthropopathischen vorstellungsmässigen Irrthum zu erklären und doch dieselbe unter Berufung auf die praktische Unentbehrlichkeit konserviren und pflegen zu wollen. Das principiell Verkehrte kann auch nur verkehrte Früchte tragen, ist also pädagogisch unbrauchbar, sobald das Richtige zu Gebote steht. Das vorstellungsmässige Vorurtheil zu überwinden, mag schwierig sein, aber unmöglich ist es nicht, und alle geistigen Fortschritte der Menschheit haben sich nur dadurch vollzogen, dass man diesen schwierigen Kampf energisch durchführte. Die Behauptung, dass neben der Idee eines absoluten geistigen Gottes die Vorstellung eines persönlichen Gottes für die praktische Bethätigung der Religion unentbehrlich sei, wäre ein krasser Rückfall in den Hegel'schen Irrthum, dass die Religion die Wahrheit nur in der korrumpirten Gestalt der Vorstellung brauchen und verwerthen könne. Die stärkste Verkehrung des Zusammenhanges der Dinge aber findet sich da, wo die Auffassung Gottes als eines persönlichen zwar als theoretisch und praktisch gleich unhaltbar zugestanden wird, aber nichts desto weniger an einem Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Gemüthseigenschaften desselben festgehalten wird. Denn diese letzteren entspringen ja nur aus denjenigen fehlerhaften Interpretationen der Thatsachen des religiösen Bewusstseins, welche durch das falsche Dogma der Persönlichkeit Gottes als unerschütterliche Voraussetzung bedingt sind, verlieren aber mit dem Hinfall dieses Dogmas jeden theoretischen und praktischen Sinn.

vom Uebel ausreichen, geschweige denn zur Erlösung von der Schuld. Für den Einzelnen bleibt das Uebel realiter ja so wie so bestehen und nur idealiter wird es insofern aufgehoben, dass die selbstsüchtigen Ziele des glücksuchenden Eigenwillens durch objektive Weltzwecke und durch die Unterordnung des Eigenwillens unter dieselben ersetzt werden; also auch bei der Erlösung vom Uebel sind objektive Zwecke erforderlich, denen der Eigenwille sich unterordnen, an deren Förderung er mitarbeiten kann. Für die Erlösung von der Schuld aber bedarf es erst recht dieser willigen Eingliederung des Eigenwillens in die objektiven Zwecke, bedarf es positiver vom Ich zu ergreifender Willensziele, die zugleich göttlichen Ursprungs und menschlich erfüllbar sind. So lange die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott sich als blosse Passivität des Menschen manifestirt, steht sie formell nicht über der relativen Abhängigkeit desselben von der Welt, wenn sie auch in inhaltlicher und intensiver Hinsicht umfassender und unwiderstehlicher ist; erst wenn die absolute Abhängigkeit von Gott sich als Aktivität zu Gunsten der objektiven Zwecke bekundet, erweist sie sich als etwas von der relativen Weltabhängigkeit schlechthin verschiedenes.

Die Weltabhängigkeit macht den Menschen immer nur unfrei, und um so unfreier, je stärker sie ist; auch da, wo der Mensch den Kampf gegen die Aussenwelt aufnimmt und in scheinbar freier Willkür sich der Abhängigkeit von der Welt wenigstens versuchsweise widersetzt, ist er nichts weniger als frei, sondern schlechthin determinirt von seinen weltbedingten Vorstellungen, seinem Gedächtniss, Gemüth und Charakter, die alle mit zur Welt gehören. Nur da, wo die absolute Abhängigkeit eintritt und sich in einer Funktion äussert, welche göttlich und menschlich zugleich ist, nur da ist der Mensch frei in jeder Hinsicht, nämlich frei von jeder relativen Abhängigkeit, insofern seine Funktion göttlich ist, und frei von jeder Heteronomie, insofern die Funktion seine eigene menschliche, nach den Gesetzen des menschlichen Geisteslebens entstandene und verlaufende Funktion ist.

Wäre Gott eine bewusst-geistige Persönlichkeit, so wäre die von ihm dem Menschen eingesenkte Gnade nicht zugleich menschliche Funktion, also die durch dieselbe determinirten Gesinnungen und Handlungen des Menschen von aussen bestimmt oder heteronom; nur weil Gott selbst noch keine Person, kein αὐτός ist, sondern erst im Menschen Persönlichkeit oder Selbstheit gewinnt, nur darum kann

die göttliche Determination des menschlichen Handelns ohne Widerspruch zugleich selbstgesetzgebende Selbstbestimmung des Menschen, oder Autonomie, oder religiös-sittliche Freiheit sein. So gewinnt der Mensch seine Freiheit (wobei niemals an den Widersinn einer indeterministischen Freiheit zu denken ist) in der That erst im religiösen Verhältniss durch Eintritt in die absolute Abhängigkeit; denn wenn in formeller Hinsicht auch die egoistische Selbstbestimmung Autonomie genannt werden muss, so ist es doch ein anderes Selbst, welches sich hier bestimmt, wie dasjenige Selbst, welches sich dort bestimmt: hier die natürliche Selbstheit des einen Theil der Welt bildenden organisch-psychischen Menschenindividuums, dort die übernatürliche Selbstheit des in sein wahres, tieferes Selbst eingekehrten, seiner absoluten Abhängigkeit von Gott und realen Einheit mit Gott bewusstgewordenen Menschengeistes, — hier das in dem Wahn seiner Substantialität befangene, seine egoistischen Ziele verfolgende Ich, dort das sich in Gott wissende und Gott in sich wissende, sich rein als teleologisches Werkzeug Gottes betrachtende Ich. Weil Gott das einzige freie, d. h. völlig unbedingte Wesen ist, darum ist der Mensch unfähig, zur Freiheit zu gelangen, so lange er sich, d. h. sein Selbst in seiner Verschiedenheit von Gott sucht und zu finden meint, darum findet er sich aber sofort im Besitz der Freiheit, sobald er sich in seiner realen Einheit mit Gott erkennt und sein wahres Selbst nicht mehr ausser Gott, sondern in Gott sieht. Die reale Einheit mit Gott bringt dem Menschen also einerseits die absolute Abhängigkeit von Gott, andererseits aber die Freiheit, die einzig mögliche, den Mitgenuss der einzig existirenden, nämlich der Freiheit Gottes.

Um nun das die Freiheit begründende Moment sein zu können, muss Gott Zwecke setzen, welche über die egoistischen Zwecke der Menschen hinausgehen, und an deren Förderung der Mensch sich doch betheiligen kann. Wir kennen Gott bereits als Träger der teleologischen Weltordnung, es kommt also nur darauf an, dass diese teleologische Weltordnung auch dem Menschen eine Stelle biete, wo seine Betheiligung zur Förderung derselben einsetzen könne. Bei der untermenschlichen Natur ist dies nur in geringem Maasse der Fall, desto ausgiebiger aber bei demjenigen Theil der teleologischen Weltordnung, welcher auf die Menschheit Bezug hat. Diesen auf die Menschheit Bezug habenden Theil der teleologischen Weltordnung nennt man die sittliche Weltordnung; in ihr finden alle natürlichen

und sittlichen Kräfte der Menschen ihr Bethätigungsfeld, in ihr die gesuchten objektiven Zwecke, welche den subjektiven egoistischen Zwecken zu substituiren sind. Als objektive sittliche Weltordnung stellt dieselbe eine thatsächlich vollzogene und herausgebildete Ordnung dar, zugleich eine Ordnung, welche sich in ihrer Totalität den subjektiv-egoistischen Velleitäten gegenüber siegreich behauptet und nach erfolgten Störungen wiederherstellt; als absolute sittliche Weltordnung ist sie die dem objektiven Weltlauf immanente Idee, welche die objektive sittliche Weltordnung aus unvollkommenen Anfängen zu immer vollendeteren Gestalten emporführt. Nicht nur die Unterstützungsbereitschaft der Individuen, sondern auch ihre dem Anschein nach sittlich-indifferenten oder unsittlichen Kraftäusserungen müssen auf kürzeren oder längeren Umwegen dazu dienen, die objektive sittliche Weltordnung zu schirmen und weiter zu entwickeln; gerade in diesem Gebrauch sowohl der willigen als der widerwilligen Kräfte zu den providentiellen Zielen bewährt sich der unbewusste teleologische Charakter der absoluten sittlichen Weltordnung.

An und für sich genommen als absolute dem Weltprocess immanente Idee ist die absolute sittliche Weltordnung nicht Gesetz, sondern immanenter Zweck, nicht *νόμος* sondern *τέλος*;*) in ihrem Niederschlag zur objektiven sittlichen Weltordnung ist sie ebensowenig Gesetz, sondern immanente Ordnung. In beiden Gestalten ist sie allerdings eine Macht, als immanenter Zweck eine heimliche, als installirte sociale Ordnung eine öffentliche; insofern die öffentliche Macht der socialen Ordnung dem Einzelnen entgegentritt, kann sie sich ihm allerdings als Gesetz auferlegen, aber so ist sie nur heteronomes Gesetz. Nur dann, wenn der Mensch die objektive sittliche Weltordnung auf die in ihr sich manifestirende absolute sittliche Weltordnung bezieht, und in dieser den dem Weltlauf immanenten absoluten Zweck wiedererkennt, der auch seinem eigenen Bewusstsein als Heiligungsgnade immanent ist, nur dann also, wenn der Mensch sein Verhältniss zur sittlichen Weltordnung im Lichte der absoluten Abhängigkeit auffasst, welche zugleich seine Freiheit begründete, nur dann erhebt er als Mensch vermöge seiner gottmenschlichen Autonomie den in der thatsächlichen Ordnung sich wiederspiegelnden immanenten Zweck zum Gesetz, das eben dadurch nicht mehr als heteronomes

*) Vgl. „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins", S. 731—734.

Gesetz ihm gegenübersteht, sondern als autonomes Gesetz den positiven Inhalt, die innere Norm seiner Freiheit bildet.

So wird die sittliche Weltordnung als subjektive zum autonomen sittlichen Gesetz; diese subjektive sittliche Weltordnung ist es erst, welche dem Menschen die objektive sittliche Weltordnung als eine göttliche Ordnung beglaubigt, wie umgekehrt die objektive sittliche Weltordnung das Vorstellungsmaterial zur Gewinnung und Klärung der subjektiven sittlichen Weltordnung liefert. Die subjektive sittliche Weltordnung bedarf zu ihrer psychologischen Entfaltung gewisser Hilfen und Stützen, welche sie eben in dem Stehen des Menschen in einer objektiven sittlichen Weltordnung findet; die objektive sittliche Weltordnung bedarf zu ihrer Fortbildung der Hilfe und Unterstützung von Menschen, die von einer den Thatsachen vorausgeeilten subjektiven sittlichen Weltordnung begeistert sind. So fördern beide sich wechselseitig und in dieser wechselseitigen Förderung offenbart sich das immanente Walten der absoluten sittlichen Weltordnung.*)

Die Ahnung der letzteren dämmert zunächst nur im religiösen Bewusstsein der Menschheit; denn der Zusammenhang der objektiven socialen Ordnung mit dem subjektiven Gewissen deutet als die ethische Analogie des identitätsphilosophischen Beweises auf einen einheitlichen absoluten Weltgrund und auf die absolute Abhängigkeit der Aussenwelt und Innenwelt von demselben. Diese tiefere Einheit der objektiven socialen Weltordnung und des subjektiven Gewissens, welche die Beglaubigung des einen durch das andere liefert, den Schlüssel für den Zusammenhang der göttlichen Heiligungsgnade mit der göttlichen Weltregierung in die Hand giebt, und damit der autonomen Freiheit des Menschen erst den sichern Boden bereitet, entwickelt sich nun selbst von einer dunklen Ahnung zu immer deutlicherer Gestalt; diese Entwickelung bildet praktisch den Hauptinhalt des providentiellen Entwickelungsganges des religiösen Menschheitsbewusstseins.

Der Dreitheilung von objektiver, subjektiver und absoluter Weltordnung entsprechend kann man nun drei Beweise aufstellen: den aus der objektiven sittlichen Weltordnung, den aus dem Gewissen, und den aus dem Entwickelungsgange des religiösen Menschheitsbewusstseins. Der erste der drei Beweise postulirt Gott als den der

---

*) Vgl. „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins", S. 727—731.

objektiven sittlichen Weltordnung immanenten absoluten Zweck, weil nur unter dieser Bedingung meine Betheiligung an der Erhaltung und Förderung der objektiven sittlichen Weltordnung eine Förderung des göttlichen Zwecks ist. Der zweite Beweis postulirt Gott als den meiner subjektiven sittlichen Weltordnung oder meinem Gewissen immanenten Heiligungsgeist oder Heiligungsgnade, weil andernfalls die nach der Richtschnur meines Gewissens erfolgende sittliche Selbstzucht keine Heiligung im religiösen Sinne und meine Autonomie keine Freiheit in Gott wäre. Der dritte Beweis postulirt Gott als den in dem Entwickelungsgange des religiösen Menschheitsbewusstseins immanenten Offenbarungsgeist oder Offenbarungsgnade, weil andernfalls der Entwickelungsgang, auf dessen Gipfel ich stehe, nur Scheinentwickelung und sein Ergebniss des wahrhaften religiösen Verhältnisses Illusion wäre.

Alle drei Beweise laufen darauf hinaus, dass Gott als Grund der äusseren und inneren religiös-sittlichen Erscheinungen postulirt wird, weil andernfalls die Erlösung und Heiligung nicht möglich wäre. Der erste Beweis hat zur theoretischen Parallele nur den teleologischen und idealistischen Beweis, und bildet nur einen speciellen Ausschnitt aus diesen, wie die sittliche Weltordnung einen speciellen Ausschnitt aus der teleologischen Weltordnung. Der zweite Beweis hat gar keine theoretische Parallele, wohl aber eine rein ethische; wie nämlich aus religiösem Gesichtspunkt nur eine gottmenschliche Gewissensfunktion befreiend und heiligend wirken kann, so kann aus ethischem Gesichtspunkt nur ein gottmenschliches autonomes Gesetz absolut verbindlich sein, wie das sittliche Bewusstsein doch das Sittengesetz erheischt. Der dritte Beweis hat wiederum seine theoretische Parallele in dem teleologischen und idealistischen Beweis, diesmal in ihren kulturgeschichtlichen Ausschnitten; ein geistiger Entwickelungsgang, der so folgerichtig vom Niederen zum Höheren aufsteigt, muss wahrhafte Entwickelung, kann nicht blosse Illusion sein.*)

Aus diesen drei ethischen Beweisen ergeben sich nun weitere Bestimmungen für das Wesen Gottes, und zwar aus der objektiven sittlichen Weltordnung die objektive Gerechtigkeit, aus der subjektiven sittlichen Weltordnung die subjektive Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gnade, aus der absoluten sittlichen Weltordnung die objektive Heilig-

*) Vgl. „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung“, speciell S. 624—627.

keit und Gnade, letzteres allerdings nur dann, wenn Gott mit der absoluten sittlichen Weltordnung selbst identificirt, also nicht als eine hinter derselben stehende bewusst-geistige Persönlichkeit angesehen wird. Diese Punkte haben wir der Reihe nach zu erörtern.

Die objektive sittliche Weltordnung ist nichts weiter als die zu objektiven socialen Institutionen verkörperte Idee der Gerechtigkeit; insofern die objektive sittliche Weltordnung sich selbst behauptet, behauptet sie die ihr immanente Gerechtigkeit. Die Frage, ob objektive Gerechtigkeit in der Welt herrscht, fällt also mit der andern zusammen, ob die objektive sittliche Weltordnung so eingerichtet ist, dass sie sich selbst behauptet, beziehungsweise nach Maassgabe der sich ändernden Kulturzustände fortbildet. Hierzu gehört, dass die auf Störung der sittlichen Weltordnung abzielenden Bestrebungen ihr Ziel nicht oder doch nur vorübergehend erreichen, dass dem Bösen eine Dialektik innewohnt, kraft deren es sich als Böses selbst aufhebt und vernichtet, dass der Wille, welcher das Böse will, sich in seinen eigenen Netzen verstrickt und endlich wohl gar unwissentlich dazu dient, das nichtgewollte Gute zu fördern, dass mit anderen Worten der objektiven sittlichen Weltordnung wie den natürlichen Organismen eine Art Naturheilkraft innewohnt, kraft deren sie die ihr zugefügten Schädigungen reparirt und die ihre Entwickelung hindernden Elemente so weit als nöthig ausscheidet.

Dies findet nun in der That statt,*) freilich mit ganz anderen Mitteln und auf ganz andere Weise, als ein naives sittliches Bewusstsein es sich träumen lässt. Die Idee der Gerechtigkeit verlangt nur, dass das Gute sich in fortschreitendem Maasse verwirkliche und das Böse in seinen Absichten scheitere, aber sie verlangt nicht, dass der Gute über das Gelingen seiner auf Beförderung der sittlichen Weltordnung gerichteten Bestrebungen hinaus noch extra belohnt oder der Böse anders als durch das Scheitern seiner bösen Pläne bestraft werde; in solchem Missverständniss liegt nicht nur eine kindliche Uebertragung der plumpen menschlichen Strafgerechtigkeit auf Gott, sondern auch zugleich, was weit schlimmer ist, ein Rückfall aus der rein ethischen in die individual-eudämonistische Auffassung des Weltprocesses. Die Menschen schon strafen, nicht, weil gesündigt wurde, sondern damit nicht gesündigt werde; die menschliche Strafe soll als

*) Vgl. „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins", S. 738—747, 666—668.

Abschreckung wirken, d. h. als plumper Ersatz für die den Menschen nicht wie Gott zu Gebote stehende Macht und List der immanenten Idee. Dass der Gute in seinem Privatleben gedeihen und für jede Gutthat einen entsprechenden Zuwachs an persönlicher Glückseligkeit empfangen solle, dass es hingegen dem Bösen übel gehen und das Unglück sein Leben verfolgen solle, dass ist eine Auffassung der Gerechtigkeit, welche ganz in jener eudämonistischen Weltanschauung befangen ist, die eben durch die religiöse ausgerottet und ersetzt werden soll. Ob es dem einzelnen Menschen oder Volke wohl oder übel gehe in Bezug auf seinen Glückseligkeitszustand, damit hat die objektive Gerechtigkeit gar nichts zu thun, sondern nur, ob die sittliche Weltordnung sich behauptet oder nicht. Ob z. B. der Gute die Ernte seiner guten Saat erlebt oder vorher darüber stirbt und in Noth und Elend zu Grunde geht, ob der Böse in Ansehn und Glück bis an sein natürliches Ende lebt und die Dialektik des von ihm gestifteten Bösen erst nach seinem Tode zu Tage tritt, das ist für die Gerechtigkeit ganz gleichgiltig; an solchen Thatsachen einen Anstoss nehmen kann nur ein noch im Eudämonismus stecken gebliebenes religiöses Bewusstsein. Nicht darin besteht die objektive Gerechtigkeit, dass der Gute, sondern dass das Gute gedeihe, nicht darin, dass der Böse, sondern dass das Böse scheitere. Wenn menschliche Ungeduld die Erfüllung dieser Gerechtigkeit oft allzulange ausbleibend findet, so ist an das Sprüchwort zu erinnern, dass Gottes Mühlen langsam mahlen, d. h. dass geschichtliche Processe nicht mit den allzukurzen Maassstäben gemessen werden dürfen, welche aus dem menschlichen Einzelleben entnommen sind. Betrachtet man aber die Geschichte der Völker von einem höheren Gesichtspunkt, dann wird man überall und immer bestätigt finden, dass die sittliche Weltordnung trotz aller Kräfte, die an ihrer Zerstörung arbeiten, nicht zurück, sondern voran schreitet.

Indem der Mensch die subjektive sittliche Weltordnung in seinem Gewissen vorfindet, und in dem Gewissen die Stimme Gottes erkennt, führt er die objektive wie die subjektive sittliche Weltordnung, d. h. die sittliche Weltordnung in ihren beiden Manifestationsweisen auf Gott als ihren absoluten Grund zurück; indem ihm aber die subjektive sittliche Weltordnung von seinem Gewissen zugleich als autonomes Gesetz auferlegt wird, das für ihn ebenso unbedingte Giltigkeit hat, als er solche allgemein für alle anderen Menschen ihm

zuschreiben muss, erkennt er Gott ebenso als absoluten Grund der allgemeinen und unbedingten Giltigkeit der sittlichen Weltordnung, d. h. als Norm des menschlichen Willens an. Ohne auf Gott als den absoluten Grund zurückzugehen, ist es schlechterdings unmöglich, ein Princip zu finden, welches dem ethischen Gesetz eine ausreichende Sanktion ertheilte, die es über jeden Zweifel erhaben und über jede subjektive Willkür hinausgerückt erscheinen liesse; ohne göttliche Sanktion ist die Allgemeinheit und unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes eine Illusion.

Diese Sätze, welche für die theoretische Wissenschaft erst aus einem umständlichen Entwickelungsgange des sittlichen Bewusstseins resultiren, gelten für das religiöse Bewusstsein als selbstverständlich, weil sie unentbehrliche Voraussetzungen des religiösen Bewusstseins selbst sind. Das ethische Gesetz, das formell als autonomes gewusst wird, muss gerade weil es autonomes Produkt des Individuums ist, zugleich Produkt Gottes sein; denn ohne dies wäre es eine selbst auferlegte Bedingung, von der man sich auch selbst wieder entheben könnte, und welche für niemand weiter verbindlich sein könnte als für den, welcher sie sich auferlegt hat. Der Akt der autonomen Gesetzgebung muss also zugleich ein göttlicher und menschlicher Akt sein; nur dadurch ist auch die Uebereinstimmung seines Resultats (der subjektiven sittlichen Weltordnung) mit der objektiven sittlichen Weltordnung ausreichend gesichert und zugleich die Garantie geliefert, dass, wo solche Uebereinstimmung noch fehlt, die Abweichung der subjektiven von der objektiven die Verpflichtung zum Streben nach einer gottgewollten Reform der letzteren einschliesst.

Die Allgemeinheit und unbedingte Verbindlichkeit der sittlichen Weltordnung als sittlichen Gesetzes fällt dem religiösen Bewusstsein mit ihrem Gegründetsein in Gott als ihrem einzig möglichen Grunde zusammen; die in Gott gegründete allgemeine Verbindlichkeit des sittlichen Gesetzes heisst aber seine Heiligkeit. Gott ist das die Heiligkeit der sittlichen Weltordnung begründende Moment, er ist dasjenige, was sie zum allgemeinverbindlichen sittlichen Gesetze sanktionirt oder heiligt. Heilig heisst derjenige Mensch, welcher sich dem sittlichen Gesetz als einem von Gott geheiligten gemäss verhält; in diesem Sinne kann also Gott nicht heilig genannt werden, weil er nicht als eine beschränkte Persönlichkeit sein Verhalten zu

anderen Personen nach moralischen Gesetzen zu regeln hat.*) Gott ist als Grund des sittlichen Gesetzes zwar der es Heiligende, aber nicht der nach seinem Maassstab Heilige; nur wenn sich herausstellen sollte, dass Gott nicht sowohl mit seiner persönlichen Willkür hinter dem Gesetz als dessen Macher steht, sondern mit seinem Willen in der sittlichen Weltordnung aufgeht, also die sittliche Weltordnung selbst mit Gott, soweit er die Menschheit angeht, identificirt werden kann, nur dann kann die Heiligkeit der sittlichen Weltordnung auch auf den mit ihr identischen Gott übertragen werden.

Das Gewissen bekundet sich nicht bloss darin, dass es sittliche Gesetze vorschreibt, sondern auch darin, dass es das eigene Verhalten am Maassstabe dieser Gesetze beurtheilt; es ist ebenso Richter wie Gesetzgeber, und sein Gericht ist in demselben Sinne ein Gericht Gottes über den Menschen, wie das Gesetz ein Gesetz Gottes für den Menschen. In der richtenden Funktion des Gewissens bekundet sich nun eine Unbestechlichkeit des Urtheils, eine Unnachsichtigkeit und Wahrhaftigkeit des Wahrspruchs ohne Ansehn der (dem Richter doch gewiss nahestehenden) Person, welche als subjektive Gerechtigkeit bezeichnet werden muss; insoweit das Urtheil echtes und reines Urtheil des Gewissens ist, und keine fälschenden Zuthaten sich unrechtmässiger Weise für ein Urtheil des Gewissens ausgeben, insoweit entspricht dasselbe der Idee der göttlichen Gerechtigkeit oder ist als eine den göttlichen Intentionen entsprechende Funktion zu bezeichnen. Das religiöse Bewusstsein erkennt darum mit Recht die richtende Stimme des Gewissens als die Stimme Gottes in der eigenen Brust, und die autonome Gerechtigkeit des Gewissens als die richtende Gerechtigkeit Gottes vor dem immanenten Forum des zu Richtenden an. Die göttliche Idee der Gerechtigkeit geht hierbei in die Formen der menschlichen diskursiven Reflexion ein und übt an dem Obersatz des sittlichen Gesetzes und dem Untersatz des menschlichen Verhaltens ein Schlussverfahren aus, welches zu dem Ergebniss des Urtheils führt; da nur in diesen Formen von einer richtenden Gerechtigkeit überhaupt die Rede sein kann, so ist diese

*) Der Theismus nimmt dies in der That an, verwickelt sich dadurch aber in lauter Widersprüche mit sich selbst; dieser theistische Begriff der Heiligkeit Gottes stammt aus einer Zeit, wo an die Absolutheit Gottes noch nicht gedacht, und Gott als ein die Gesetze nach seiner Willkür bestimmender Despot angesehen wurde.

subjektive Gerechtigkeit Gott auch nur hinsichtlich des immanenten Forums des menschlichen Gewissens, wo sie in den Formen bewusster menschlicher Geistesthätigkeit auftritt, beizulegen, aber jedes transscendente Forum entschieden zu perhorresciren als ebenso überflüssig für das religiöse Bewusstsein, wie unverträglich mit den vom religiösen Bewusstsein sonst postulirten Bestimmungen des göttlichen Wesens.

Auch davor ist zu warnen, dass man nicht die natürlichen psychologischen Folgen der richtenden Thätigkeit des Gewissens, die Befriedigung des auf sittliche Ziele gerichteten menschlichen Willens über einen günstigen, die Nichtbefriedigung desselben über einen ungünstigen Ausfall des Urtheils, mit unter den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit beziehe, da dies ein Rückfall in den zu überwindenden eudämonistischen Standpunkt wäre; die sogenannte lohnende und strafende Thätigkeit des Gewissens hat ausser ihrer natürlichen psychologischen Bedingtheit ihren guten teleologischen Sinn in Bezug auf die psychologische Befähigung des Menschen zur Erfüllung des sittlichen Gesetzes, ist aber keinenfalls im Sinne einer vergeltenden Gerechtigkeit zu verstehen. Wenn das immanente Gericht des Gewissens sich von der Beurtheilung der einzelnen Fälle zu derjenigen des gesammten Verhaltens des Menschen wendet, so bleibt ohnehin nichts übrig von dem sogenannten Lohn des Gewissens; denn die Heiligkeit des Gesetzes erheischt unbedingte Gemässheit des Verhaltens, aber die unbestechliche Beurtheilung konstatirt die empirische Unzulänglichkeit des Verhaltens, und setzt dadurch eine Nichtbefriedigung des sittlichen Willens, welche zugleich als Störung des religiösen Verhältnisses schmerzlich empfunden wird. Läge der Fortbestand dieses Schmerzes im Sinne der sittlichen Weltordnung, wie eine missverständliche Auffassung der Gerechtigkeit es annimmt, so wäre die Erlösung von demselben nur durch eine Verletzung der Gerechtigkeit möglich, und die Erlösungsgnade erschiene dann als eine Aufhebung und Durchbrechung der ewigen Gerechtigkeit in jedem besonderen Falle. Für eine einheitliche Auffassung, welcher Gerechtigkeit und Gnade nur als verschiedene mit einander übereinstimmende Seiten der teleologischen Weltordnung gelten, ist solcher Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Gnade in Gott, bei dem die Gerechtigkeit zu kurz kommt, völlig undenkbar; für eine solche Auffassung kann der Schmerz über das durch die Schuld gestörte religiöse Verhältniss eben nicht als Forderung der Gerechtigkeit, sondern als teleologisch

werthvolle naturgesetzmässige Folge der gegebenen Umstände erscheinen, während den Forderungen der Gerechtigkeit mit der unbestechlichen Urtheilsfällung vor dem immanenten Forum Genüge gethan ist. Der Rückschluss aus der Unmöglichkeit eines Konfliktes zwischen Gnade und Gerechtigkeit in Gott ergiebt also dasselbe Resultat wie die direkte Betrachtung der Frage, und darum dienen beide einander zur Bestätigung.

Es liegt nicht bloss im göttlichen Weltplan, dass die sittliche Weltordnung vom Menschen als heiliges Gesetz angeschaut und die Abweichungen des Verhaltens von demselben unnachsichtig verurtheilt werden, sondern ebenso sehr, dass der Mensch die konstatirte Unzulänglichkeit seines sittlichen Verhaltens überwinde und diejenige sittliche Gesinnung gewinne, welche ihn auch im Handeln dem sittlichen Ideal immer näher kommen lässt. Wenn in dem heischenden Gesetzes-Charakter der subjektiven sittlichen Weltordnung Gott dem Menschen als die Heiligkeit gegenübertritt, in der richtenden Stimme des Gewissens als die Gerechtigkeit sich manifestirt, so zeigt er sich ihm nunmehr von einer dritten Seite als die Gnade, welche einerseits das gestörte religiöse Verhältniss wieder herstellt und andrerseits in dem restituirten religiösen Verhältniss sich als die Kraft zum Guten, als die Energie der sittlichen Gesinnung sich erweist, also zugleich Erlösungs- und Heiligungsgnade ist. Als der Heiligende war Gott der absolute Grund der sittlichen Weltordnung und ihrer autonomen Erhebung zum sittlichen Gesetz; als der Gerechte war er der unbestechliche innere Richter, der die Unzulänglichkeit des menschlichen Verhaltens am Maassstabe des Gesetzes konstatirt; als der Gnädige ist er nunmehr der Retter und Helfer, der über den Schmerz dieser konstatirten Unzulänglichkeit hinaushebt durch seine heiligende Kraft zur Verwirklichung des Guten.

So wenig bei der Heiligkeit Gottes an eine heilige, d. h. aus religiösem Gesichtspunkt tugendhafte Persönlichkeit, so wenig bei der subjektiven Gerechtigkeit Gottes an ein diskursives Abwägen, Subsumiren und Schliessen zu denken ist, so wenig bei der Gnade Gottes an einen aus Gefühlsrücksichten die unzulängliche Gerechtigkeit korrigirenden persönlichen Willen. Die Barmherzigkeit, Liebe und Langmuth, welche eine anthropopathische Gottesvorstellung in der Gnade Gottes unterscheidet, sind darum unstatthafte Uebertragungen, wenngleich anzuerkennen ist, dass diese Analogien aus dem menschlichen

Gefühlsleben bestimmten Seiten der göttlichen Gnade korrespondiren. Die Barmherzigkeit entspricht dem Umstand, dass ein Verharren des Menschen im Schmerze des mit Gott zerfallenen Bewusstseins nicht im teleologischen Weltplan liegt, sondern statt dessen vielmehr die Erlösung und Wiederherstellung des religiösen Verhältnisses; die Liebe entspricht dem Umstand, dass Gott sich den Menschen einsenkt, mit seinem Wesen in ihnen wohnt, und von seiner Wirklichkeit und Kraft ihnen mittheilt, kurz zur realen Einheit im religiösen Verhältniss sich aufschliesst; die Langmuth endlich entspricht dem Umstand, dass der Process der Erlösung und Heiligung im Menschenleben nicht ein einmaliges, sondern ein stetig fortlaufender, also auch in keinem Moment seine Fortdauer überflüssig machender ist.

Der dritte der ethischen Beweise, der aus dem Entwickelungsgange des religiösen Menschheitsbewusstseins, zeigt, dass die Gnade ebenso wie die Gerechtigkeit und Heiligkeit eine über die Sphäre der blossen Subjektivität hinübergreifende Bedeutung hat. Die Summe der subjektiven religiösen Processe in allen Menschen ist nämlich selbst wieder eine objektive Thatsache, welche der Geschichte der Menschheit angehört und welche, weit entfernt, ein zusammenhangsloses Aggregat atomistischer Einzelbewusstseine darzustellen, vielmehr in einem inneren organischen Zusammenhang steht. Die Gnade in jedem einzelnen Individuum begünstigt und erleichtert nämlich den Durchbruch der Gnade in den mit ihm in Berührung kommenden Idividuen und auf diesem Wege der gegenseitigen Anregung wird der Inhalt des religiösen Gesammtbewusstseins stetig vertieft und erweitert, so dass man von einem wirklichen Fortschritt der Verwirklichung der Gnade in der Menschheit, sowohl in Bezug auf Offenbarung, wie auf Erlösung und Heiligung sprechen darf. Vom subjektiven Gesichtspunkt erscheint alle Gnade an früher lebenden oder anderen Menschen als vorbereitende Gnade für den individuellen religiösen Process; aus objektivem Gesichtspunkt hingegen ist jeder individuelle religiöse Process nur organisches Glied in dem Process der Verwirklichung der Gnade. Wenn wir mit der Betrachtung der objektiven sittlichen Weltordnung bei den thatsächlichen Einrichtungen der realen objektiven Welt begannen, um von da mit der Betrachtung der subjektiven sittlichen Weltordnung in die Subjektivität des individuellen religiösen Lebensprocesses hineinzutauchen, so kehren wir nunmehr mit der Betrachtung des Entwickelungsganges des religiösen

Menschheitsbewusstseins zu einer höheren Objektivität zurück, welche die Summe aller Subjektivitäten als ihren Inhalt in sich aufgenommen hat. Wenn vom Standpunkt der ursprünglichen Objektivität die teleologische Weltordnung unter dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit erschien, wenn dann vom Standpunkt der subjektiven Religiosität der Gesichtspunkt der Heiligkeit als charakteristische Vertiefung für die teleologische Weltordnung hinzutrat, so tritt nunmehr für den Standpunkt einer die Summe der Subjektivitäten in sich einschliessenden Objektivität der Gesichtspunkt der Gnade in den Vordergrund; die teleologische Weltordnung erscheint nun nicht bloss mehr als die gerechte und heilige, sondern als der Verwirklichungsprocess der göttlichen Gnade in der Geschichte der Menschheit, d. h. die sittliche Weltordnung wird zur religiösen Heilsordnung. Im Begriff der Heilsordnung werden subjektive und objektive sittliche Weltordnung in Eins gefasst und beide als Manifestationsweisen der absoluten sittlichen Weltordnung erkannt, die ihnen beiden als die sich geschichtlich verwirklichende Gnade immanent ist; so führt der dritte der ethischen Beweise gleichzeitig zum Verständniss von der Objektivität der Gnade und von dem Zusammengehen der subjektiven und objektiven sittlichen Weltordnung in die absolute.

Die absolute sittliche Weltordnung ist nichts als der die Menschheit betreffende Ausschnitt der teleologischen Weltordnung, diese aber — als die die natürliche Weltordnung mit umspannende absolut logische Entfaltung der absoluten Idee — die Explikation des göttlichen Wesens selber in seiner der Welt zugekehrten Seite. In der sittlichen Weltordnung vereinigen sich Idee und Wille, Allweisheit und Allmacht, um den ganzen Inhalt des göttlichen Wesens zur Entfaltung zu bringen; in der absoluten sittlichen Weltordnung erschöpft sich die Wirksamkeit Gottes, soweit sie sich auf die Menschheit bezieht, und darum erschöpft sich in ihr der Gott, mit dem die Menschheit als solche zu thun hat und im religiösen Verhältniss in Beziehung tritt. Wie die teleologische Weltordnung der der Welt immanente Gott ist, so ist die sittliche Weltordnung der der Menschheit immanente Gott; was Gott sonst noch sein mag als dies, geht die Menschheit in praktisch-religiöser Hinsicht nichts an. Darum kann für das religiöse Bewusstsein die absolute sittliche Weltordnung für Gott selbst stehen; beide fallen zusammen, soweit es Gott als Gott, d. h. als Objekt des religiösen Verhältnisses betrifft. Darum

und nur darum ist das religiöse Bewusstsein im Rechte, wenn es Gott selbst die Attribute der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade zuschreibt: denn wäre Gott von der sittlichen Weltordnung verschieden — etwa eine hinter derselben stehende bewusst-geistige Persönlichkeit, welche ohne die innere Nothwendigkeit seines Wesens aus freier Willkür dieselbe setzt — dann wäre er nur der selbst hinter und jenseits aller Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade stehende Grund derselben.

Als objektive Gerechtigkeit ist Gott nichts anderes als die Allmacht der absoluten Vernunft, oder die Kraft der absoluten Idee zu ihrer Selbstverwirklichung; als objektive Heiligkeit ist er nichts anderes als die absolute Vernünftigkeit des von der Allmacht realisirten Weltzustandes und des dem Weltprocess immanenten Entwickelungsgesetzes: als objektive Gnade endlich ist er nichts anderes als die Eigenschaft der sittlichen Weltordnung, zugleich religiöse Heilsordnung zu sein. Man könnte kurz sagen: die göttliche Gerechtigkeit ist die Macht seiner Weisheit und die göttliche Heiligkeit ist die Weisheit seiner Macht; diese beiden Bestimmungen drücken also nur die untrennbare Zusammengehörigkeit des absoluten Willens und der absoluten Idee in der sittlichen Weltordnung aus. Die subjektive Gerechtigkeit Gottes hingegen ist die in dem Process der religiösen Selbstbeurtheilung des Menschen sich durchsetzende absolute Vernünftigkeit, die in der rücksichtslosen Wahrhaftigkeit ihre erste Bedingung hat; die subjektive Heiligkeit Gottes ist dieselbe absolute Vernünftigkeit, insofern sie sich in der Erhebung der sittlichen Weltordnung zum autonomen Gesetz bethätigt; die subjektive Gnade endlich ist die im menschlichen Glauben zum praktisch-religiösen Bewusstsein ihrer selbst kommende absolute Idee, die aus dem Verhalten ihrer selbst als Bewusstseins zu sich als absoluter Idee diejenige Erhebung über den natürlichen beschränkten Inhalt ihrer als individueller Partialidee findet, welche zugleich Erlösung und Heiligung wird.

Während die objektive Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gnade das Wesen Gottes charakterisiren, wie es an und für sich in der sittlichen Weltordnung sich entfaltet, bezeichnen die subjektive Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gnade das Wesen Gottes, wie es sich im Bewusstsein des Menschen entfaltet; die ersteren betreffen den der Welt immanenten Gott, die letzteren den dem Menschen immanenten Gott. Dabei greifen aber beide nothwendig in einander ein; denn die

teleologische Weltordnung hätte ebensowenig wie die natürliche Weltordnung einen Sinn ohne das Ziel des bewussten Geistes, wie wir ihn nur in der Menschheit kennen, und die Bethätigung Gottes als Gesetzgeber, Richter und Helfer im menschlichen Geist hätte wiederum keinen Sinn, wenn der Mensch nicht in der Welt, und damit in der objektiven sittlichen Weltordnung mitten drin stände. Bestimmungen, die auf ethische Verhältnisse Bezug haben, können Gott auch in Bezug auf die objektive Welt nur darum beigelegt werden, weil die objektive Welt auf Hervorbringung subjektiver ethischer Beziehungen von vorn herein angelegt ist; in Bezug auf das subjektive religiöse Verhältniss können ihm solche Bestimmungen doch wieder nur darum beigelegt werden, weil der Mensch ethische Beziehungen zur übrigen Welt hat. Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade sind darum nicht weniger Bestimmungen des göttlichen Wesens, weil sie erst bei der Bethätigung desselben im menschlichen Geist oder in der Menschenwelt zu Tage treten; denn schliesslich kommen alle Wesensbestimmungen erst im Verhältniss Gottes zur Welt an's Licht, d. h. sie manifestiren sich an Gott nur, sofern er immanent (sei es der Aussenwelt, sei es dem menschlichen Bewusstsein), nicht sofern er transcendent ist. Wären aber solche Bestimmungen nicht Wesensbestimmungen Gottes, so könnten sie auch nicht bei seiner immanenten Bethätigung zu Tage treten; das religiöse Bewusstsein hat also ganz Recht, wenn es die aus dem Immanenzverhältniss erfahrenen Bestimmungen auf das Wesen Gottes ohne Rücksicht auf den Unterschied von Transcendenz und Immanenz überträgt.

Das religiöse Bewusstsein entnimmt aus der Erfahrung des religiösen Verhältnisses, nach welcher Gott das die Freiheit begründende Moment ist, dass Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade Bestimmungen des ihm immanenten Gottes sind, und findet bei Betrachtung der Welt, dass Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade Bestimmungen des der Welt immanenten Gottes sind, insofern Gott und die absolute sittliche Weltordnung religiöse Wechselbegriffe darstellen können. Nichts giebt dem religiösen Bewusstsein in seiner Erfahrung Anlass, die absolute sittliche Weltordnung von Gott noch zu unterscheiden, wofern nur die absolute sittliche Weltordnung von der objektiven und subjektiven sittlichen Weltordnung unterschieden wird, als von ihren Produkten, denen sie immanent ist. Eine Vereinerleiung der absoluten sittlichen Weltordnung mit der objektiven würde Gott mit der be-

stehenden Welt identificiren, eine Vereinerleiung der absoluten mit der subjektiven würde ihn mit dem Menschen und seinem sittlichen Bewusstsein identificiren; im ersteren Falle wäre die Welt, im letzteren der Mensch zum Gott erhoben, oder Gott würde gar zu einem Produkt des Weltprocesses, beziehungsweise des Bewusstseinsprocesses herabgesetzt.

Vor beiden Abwegen, die das religiöse Verhältniss zerstören, bleibt eine Auffassung völlig geschützt, welche in der objektiven und subjektiven sittlichen Weltordnung nur die der Aussenwelt und Innenwelt entsprechenden Manifestationsweisen der absoluten Weltordnung, und in der absoluten Weltordnung die vom Willen realisirte logisch-ideale Entfaltung des göttlichen Wesens erkennt; eine solche Auffassung entspricht vollständig den Erfahrungen und Postulaten des religiösen Bewusstseins, ohne dasselbe in derartige unlösbare Widersprüche zu verwickeln, wie die theistische Annahme eines bewusst-geistigen persönlichen Gottes es thut, der mit seiner freien Willensentscheidung und seinen menschenähnlichen Gemüthseigenschaften hinter der sittlichen Weltordnung stehen soll. Diese theistische Annahme entspricht keineswegs den Erfahrungen des religiösen Bewusstseins, sondern deutet dieselben nach Maassgabe des mitgebrachten dogmatischen Vorurtheils um, und hat deshalb kein Recht, sich auf die wirklichen und unbefangen aufgefassten Erfahrungen des religiösen Bewusstseins zu seinen Gunsten zu berufen, wenn sie ihre Unfähigkeit eingestehen muss, die aus dem mitgebrachten dogmatischen Vorurtheil entspringenden Widersprüche zu überwinden.*) Als reiner absoluter Geist ist Gott bereits durch die vorhergehenden sechs Beweise erwiesen, und schon durch diese wird jeder Rückfall in die niedere Vorstellungsweise einer ungeistigen blinden Naturmacht ausgeschlossen, als bewusst-geistige Persönlichkeit aber wird Gott ebensowenig durch die drei letzten ethischen Beweise erwiesen, wie durch die vorhergehenden; im Gegentheil zeigt sich hier wie dort, dass dies von aussen hineingetragene dogmatische Vorurtheil eines persönlichen Gottes in unlösliche Widersprüche verwickelt, also lediglich das religiöse Bewusstsein schädigt, ohne ihm irgend welche Förderung zuzuführen.

*) Biedermann's Dogmatik, § 629—630; Lipsius' Dogmatik, § 314—354.

II. Die Metaphysik des religiösen Subjekts.

1. Die religiöse Anthropologie.

a) Der Mensch als erlösungsbedürftiger.

Der Mensch findet sich vor als einen, der seiner natürlichen Beschaffenheit nach das Glück sucht und doch seiner natürlichen Beschaffenheit nach es nicht finden kann. Der Wille ist ein Befriedigung heischender, und das Bewusstsein kennt den Willen zunächst nur in seiner individuellen Beschränkung als Eigenwillen, der seine individuelle Befriedigung sucht. Dass er sie nicht findet, liegt theils an der Beschaffenheit der Aussenwelt, welche seine eigenwilligen Strebungen durchkreuzt und öfter hemmt als fördert, theils an der Beschaffenheit seiner organisch-psychischen Individualität. In der Verwirklichung seiner Ziele ist der beschränkte Individualwille auf die Vermittelung seines Organismus angewiesen und darum von den beschränkten Kräften eingeengt, welche diesem zu Gebote stehen; wo er seinem Ziele nahe zu sein glaubt, versagt ihm plötzlich die Kraft, weil eine Krankheit sie lähmt, oder das Alter sie erschöpft, und allem Streben nach individuellem Glück macht schliesslich der Tod einen Strich durch die Rechnung, der wie der grausigste Hohn auf den Glauben an einen individual-eudämonistischen Lebenszweck des Menschen erscheint. Aber selbst da, wo sich die günstigsten äusseren und inneren Umstände vereinigen, um dem Menschen zur Befriedigung seines Eigenwillens zu verhelfen, da erfährt er erst recht, dass das Glück um so weiter vor ihm flieht, je näher er daran scheint, es zu erjagen; denn es liegt nicht in der Natur des Willens, sich bei irgend einem erreichten Ziele zu beruhigen, — was ihm eben noch das Ersehnteste war,

erscheint relativ werthlos beim Besitz, und neue Ziele reizen den Willen zu neuem Ringen. Wäre der Zweck des menschlichen Lebens die Glückseligkeit, so wäre es trotz aller sinnlichen, gemüthlichen und geistigen Freuden, die es bietet, nicht werth gelebt zu werden, und auch für den Bestsituirten bloss eine ungeheure Prellerei.

Dieser Satz, der für die theoretische Weltansicht das Ergebniss umständlicher Induktionsreihen ist, stellt sich für das religiöse Bewusstsein ebenso wie für das sittliche als selbstverständliches Postulat dar. Wenn das Leben bei geschickter Handhabung überwiegende Lust lieferte, wenn es also eine Lust wäre zu leben, so erschiene es dem natürlichen Menschen als baare Grillenfängerei, nach Sittlichkeit, statt nach Genuss, nach Tugend, statt nach Glückseligkeit zu streben, und wenn die Weltweisen und die Priester noch so viel demonstrirten und predigten, dass man sittlich und religiös sein solle und müsse, so würden sie von den praktischen Menschen einfach ausgelacht werden, d. h. die metaphysischen Deduktionen über die Nothwendigkeit eines sittlichen und religiösen Verhaltens würden zwar nicht minder wahr, aber bei dem Mangel praktischer Motive dem natürlichen Egoismus gegenüber völlig unwirksam bleiben. Das Lustgefühl des Lebens würde ein Schuldgefühl über den Mangel an wahrer Sittlichkeit gar nicht aufkommen lassen, die Forderung der Religiosität müsste sich dann also jedenfalls auf etwas anderes richten als auf die Willigkeit und Bereitschaft zur Erlösung und Heiligung; denn die Ermahnung zur Erlösung hätte keinen Sinn mehr, wo dem Gefühl der Druck des Uebels und der Schuld fehlt. Wird die Erlösung und Heiligung als gegenstandslos und werthlos abgelehnt, so bleibt vom religiösen Verhältniss nur die Offenbarung übrig; diese aber in ihrer Einseitigkeit könnte nicht mehr Religion, sondern höchstens noch Metaphysik sein, und zwar eine Metaphysik, die jedes praktischen Einflusses beraubt ist. Somit würde mit Aufhebung des überwiegenden Leides im Menschenleben die unerlässliche Voraussetzung des religiösen Verhältnisses, die Erlösungsbedürftigkeit, wegfallen; deshalb muss dieses überwiegende Leid des Menschenlebens vom religiösen Bewusstsein als unbedingtes Postulat aufrecht erhalten werden.

Jeder Versuch, diese pessimistische Wahrheit zu leugnen, rüttelt an dem praktischen Grundpfeiler der Religion, und es ist dabei wohl zu beachten, dass es ganz gleichgültig ist, welche Art von Umständen man annimmt, unter denen das Leben einen Lustüberschuss ergeben

könne, — der Erfolg bleibt immer derselbe destruktive für die Religion. Wenn z. B. behauptet wird, dass zwar das natürliche Leben überwiegende Unlust, das sittliche aber überwiegende Lust nach sich ziehe, so brauchte man nur sittlich zu leben, um die Religion mit einem Schlage überflüssig zu machen; diese Vorstellung hebt schon dadurch sich selbst auf, dass das überwiegende Leid des Lebens ebensowohl ein Postulat des sittlichen wie des religiösen Bewusstseins ist, also keine Sittlichkeit mehr möglich wäre, wenn die Sittlichkeit das Leben glückselig machte. Wenn aber weiter behauptet wird, dass man eben nur deshalb die Religion nicht entbehren könne, weil man ohne sie nicht sittlich und darum auch nicht glücklich leben könne, dass man aber nur religiös zu leben brauche, um auch glückselig zu leben, so hebt diese Voraussetzung ebenfalls die Möglichkeit der Religion auf; denn das religiöse Leben besteht eben in dem stetigen Erlöstwerden, was ein fortdauerndes Uebel, von welchem man stetig erlöst wird, voraussetzt. Wäre die Wirkung der Religion eine derartige, dass nun ein glückseliges Leben an Stelle eines leidvollen träte, so höbe damit die Religion ihre eigene Möglichkeit auf; d. h. sie schüfe einen Zustand, in dem sie fortan überflüssig und gegenstandslos wäre, oder sie gliche der Leiter zum Himmel, die man Leiter sein lässt, wenn man mit ihrer Hilfe den Himmel erstiegen hat. Auch wenn man annehmen wollte, dass man auch dann noch die Religion für die geleisteten Dienste in dankbarem Andenken behalten könne, und dieses Andenken als Surrogat der überwundenen Wirklichkeit der Religion genüge, so würde doch durch eine solche Perspektive die Religion schon für die Zeit ihres wirklichen Bestehens vergiftet; sie würde zum Werkzeug des Eudämonismus erniedrigt, anstatt denselben durch Selbstverleugnung und Hingebung an Gottes Zwecke zu überwinden. Hieraus folgt, dass ein eudämonologischer Optimismus, der zwar das bloss natürliche und geistige Leben, so weit es weder sittlich noch religiös ist, als überwiegend leidvoll preisgiebt, aber das Leben, sofern es zugleich sittlich und religiös oder eines von beiden ist, als überwiegend freudvoll hinstellt, von dem religiösen Bewusstsein ebenso unbedingt ausgeschlossen ist, wie der triviale Optimismus des natürlichen Lebens; der Pessimismus im weitesten Umfang ist unerlässliches Postulat des religiösen Bewusstseins ebenso wie des sittlichen.*)

*) Vgl. „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“, S. 849—863.

Soll die Religion möglich bleiben, so darf es keine andere Art der Befreiung von dem Uebel geben, als die religiöse Erlösung; es wäre dies aber der Fall, wenn sich durch wissenschaftliche Forschung herausstellen sollte, dass diese Uebel ebenso wie die menschliche Individualität, welche dieselben erleidet, blosse Illusion, oder nichtiger Schein wären. Diese Einsicht würde genügen, um sich mit seinem theoretischen Selbstbewusstsein über den gesammten Inhalt des Lebens zu erheben, und würde eine weitere Erlösung überflüssig machen; sie würde aber zugleich gegen den Inhalt dieses Scheines und seine Wandelungen völlig gleichgültig machen, d. h. zu einem absoluten Indifferentismus führen, welcher den Begriff der Schuld ebenso wie den des Uebels zu einer Illusion verflüchtigt. Es ist klar, dass ein solcher Standpunkt nur unter zwei Bedingungen eine Religion als möglich erscheinen lässt: erstens, wenn die Konsequenz der Aufhebung des Schuldbegriffes verhüllt wird, und zweitens, wenn es an einer weltlichen Wissenschaft gänzlich fehlt, so dass die Einsicht in die Illusion des Uebels selbst für eine religiöse Einsicht und damit für ein Surrogat der religiösen Erlösung ausgegeben werden kann. Diese Umstände treffen in Indien zusammen;*) bei der Verpflanzung des Buddhismus in ein Volk von wissenschaftlicher Bildung muss aber entweder die Konsequenz der Verflüchtigung des Schuldbegriffes hervortreten oder der absolute Illusionismus — und damit die scheinbare Erlösung vom Uebel durch die Verflüchtigung desselben zum Schein — aufgegeben werden. Die Realität des Leides, und damit die Realität des Menschen und der auf ihn einwirkenden Dinge und Individuen, ist unerlässliches Postulat des religiösen Bewusstseins, ohne welches das letztere nur unter Selbstwidersprüchen versuchen kann, sich zu behaupten. Hiermit ist nicht nur der absolute Illusionismus, sondern auch der abstrakte Monismus ausgeschlossen, welcher die Menschen und die Dinge zum blossen Schein verflüchtigt, um alles Sein auf das Eine Seiende zu koncentriren.

Der Mensch ist erlösungsbedürftig nicht bloss in Bezug auf das Uebel, sondern mindestens ebensosehr in Bezug auf die Schuld. Keiner weiss sich rein von Schuld, — das ist eine unanfechtbare Thatsache des sittlichen wie des religiösen Bewusstseins. In dem Begriff der

*) Vgl. „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwickelung", B. I. 2: „Der absolute Illusionismus im Buddhismus", speciell Seite 318—320, 322—336, 342—351, 359—361.

Schuld liegen zwei Begriffe enthalten, der des Bösen und der der Verantwortlichkeit für dasselbe. Soll das Schuldbewusstsein keine Illusion sein, so muss sowohl das Böse als die Verantwortlichkeit möglich sein; die Möglichkeit dieser beiden ist also Postulat des religiösen Bewusstseins, und wir werden die metaphysischen Bedingungen zu betrachten haben, unter welchen das Böse und die Verantwortlichkeit möglich sind.

Böse ist jede der sittlichen Weltordnung oder den objektiven Zwecken, oder, was dasselbe ist, dem göttlichen Willen, zuwiderlaufende Gesinnung oder Handlung. Hier entsteht nun sofort die Frage, wie ohne Beeinträchtigung der Absolutheit Gottes eine seinem Willen oder seiner Weltordnung zuwiderlaufende Aktion eines Individuums möglich sei. Der abstrakte Monismus hält die Absolutheit Gottes fest, und macht dadurch die Vorstellung des Bösen im Menschen zu einem blossen Schein (so noch Spinoza); der Theismus giebt entweder dem Individuum die Möglichkeit, dem Willen Gottes zuwider zu handeln, stellt den Menschen und Gott als selbstständige Akteure einander gegenüber, und hebt dadurch nicht nur die Absolutheit des göttlichen Willens, sondern sogar die seines Seins auf, — oder aber er hält die Absolutheit Gottes fest und macht die Menschen zu realen Marionetten mit bloss scheinbarem Eigenwillen. Der abstrakte Monismus kommt mit der letzteren (muhammedanischen) Art des Theismus darin überein, das (gleichviel ob illusorische oder reale) Handeln des Menschen einer über ihm schwebenden Nothwendigkeit zu unterwerfen; die erstere (aristotelisch-jüdisch-christliche) Art des Theismus giebt dem Menschen eine von seiner angeborenen organisch-psychischen Individualität unabhängige Freiheit der Willensbestimmung, die im letzten Grunde weder von innen noch von aussen determinirt ist, macht es damit aber auch Gott unmöglich, den Ausfall der menschlichen Willensentscheidung vorher zu wissen und anders als in seinen Folgen zu bekämpfen. Der Fatalismus vernichtet die Möglichkeit des Bösen, indem der Mensch in seinem Handeln nur die Vorherbestimmung eines ihm äusserlichen Fatums vollzieht, gegen welches jeder Versuch einer Auflehnung vergeblich ist; der Indeterminismus vernichtet die Allwissenheit und Allmacht Gottes zu Gunsten des Geschöpfes, gleichviel ob Gott sich selbst seiner Absolutheit entäussert hat (wie im Christenthum), oder ob er sie niemals besessen hat (wie im Aristotelismus). Der christliche Begriff der «Zulassung»

des Bösen durch Gott besagt nichts anderes als dies, dass die freie Willensbestimmung des Individuums zwar die Absolutheit des göttlichen Willens und Wissens beschränke, aber mit Gottes Einwilligung beschränke, d. h. dass Gott selbst sich freiwillig seiner Absolutheit gerade insoweit entäussert habe, als er seinen Geschöpfen indeterministische Freiheit verliehen.

Soll nun das Böse ohne Einschränkung der Absolutheit Gottes möglich sein, so muss erstens das Individuum kein blosser Schein sein (wie im abstrakten Monismus), sondern eine Realität, so darf zweitens die Bestimmung der Handlungen des Individuums nicht von aussen her erfolgen (wie im fatalistischen Theismus), so darf drittens das Individuum mit seinen Willensentschliessungen nicht ausserhalb des Bereiches des absoluten Gotteswillens (wie im indeterministischen Theismus), sondern muss innerhalb desselben liegen. Diese Bedingungen zeichnen schon die Lösung vor: das Individuum, das weder von aussen determinirt noch indeterminirt sein darf, muss in seinen Handlungen und Willensentschliessungen sich selbst determiniren, so zwar, dass diese Selbstdetermination innerhalb des Bereiches des göttlichen Wissens und Willens fällt; damit dies aber möglich ist, muss derjenige Wesenskern des Individuums, aus welchem heraus dasselbe sich determinirt, nicht ausserhalb, sondern innerhalb des göttlichen Wesens liegen, ohne darum seine individuelle Realität einzubüssen. Der erste Satz besagt, dass die rechte Mitte zwischen Fatalismus und Indeterminismus ein psychologischer Determinismus ist, — der zweite, dass die rechte Mitte zwischen abstrakten Monismus und Theismus der konkrete Monismus ist, welcher ebenso sehr die Einheit alles Seienden in Gott wie die Realität der vielen Seienden gegen einander zu ihrem Rechte kommen lässt. Wie das Wollen und Wissen des Individuums reale Partialfunktionen des absoluten Wollens und Wissens sein müssen, um wahrhaft innerhalb der Sphäre desselben zu liegen, so müssen auch die konstanten Gruppen von Funktionen, welche die Realität des Individuums konstituiren, in der absoluten Aktualität des göttlichen Wesens, und nicht in sich selber ihre Subsistenz haben, um nicht ein Sein ausserhalb des göttlichen Seins zu repräsentiren, um vielmehr mit jeder ihrer einzelnen Aktionen Momente der absoluten Idee und des absoluten Willens sein zu können.

Mit diesen metaphysischen Voraussetzungen allein erklärt sich die Möglichkeit, dass ein individuelles Wollen zugleich wahrhaft indi-

viduelles und doch zugleich ein Moment im absoluten Wollen, also Selbstbethätigung eines realen Individuums und doch keine formelle Beschränkung der Absolutheit des göttlichen Wissens und Wollens sei; nur von diesen Voraussetzungen aus ist der noch verbleibende Rest der Schwierigkeit lösbar, wie eine individuelle Willensbethätigung, welche zugleich ein Moment des absoluten Willens bildet, doch den Zwecken dieses absoluten Willens zuwiderlaufen, mit anderen Worten: wie der Individualwille ohne eine Gott gegenüber geltend zu machende Freiheit böse sein könne.

Im Fatalismus ist eigentlich alles was geschieht gut, weil alles formell und inhaltlich unmittelbar dem Inhalt des göttlichen Willens entspricht, so dass die Möglichkeit eines Zuwiderhandelns gegen Gottes Absichten wegfällt; im Indeterminismus ist das Böse formell wie inhaltlich ein den Absichten Gottes in jeder Hinsicht schlechthin zuwiderlaufender Missbrauch der individuellen Freiheit, der nur darum sich ereignen konnte, weil Gott sich seiner Absolutheit so weit entäussert hatte, dass etwas in jeder Hinsicht ihm Widerstrebendes möglich wurde. Soll nun das Böse möglich sein, ohne schlechthin dem Willen Gottes zuwider zu laufen, so muss es nur in gewisser Hinsicht dem Inhalt des göttlichen Willens, d. h. der sittlichen Weltordnung widerstreben, in anderer Hinsicht aber ihr gemäss sein; mit anderen Worten: Gott muss einerseits das, was als böse zu bezeichnen ist, nicht bloss zulassen, sondern positiv wollen, weil nur das Sein hat, was er will, — er muss aber andererseits es nicht wollen als etwas, das sein und bleiben soll, sondern als etwas, das überwunden werden soll, dass sein Sein nur dazu hat, um negirt zu werden.

Wie die gesammte Welt nur dadurch als eine reale gesetzt ist, dass die verschiedenen mit Partialideen erfüllten Partialwillensakte des Absoluten gegen einander in Opposition befindlich sind, so wird auch die sittliche Weltordnung nur dadurch zu einer wirklichen, dass die zu überwindenden Momente mit gleicher positiver Realität gesetzt werden wie die überwindenden Momente. Der Schauplatz dieser letzteren Konflikte liegt im menschlichen Bewusstsein, welches die zu überwindenden Momente als solche anzuerkennen und den sie überwindenden Momenten die Leuchte voranzutragen hat. Nicht das ist ein Irrthum, das Böse für ein gottgewolltes und gottgesetztes zu halten, sondern nur das, es für ein definitives Ziel des göttlichen Willens statt für eine im Process unentbehrliche aber zur Ueber-

windung bestimmte Stufe zu halten. Dasselbe, was an einem Orte böse ist, braucht es an einem anderen nicht zu sein; es wird erst da böse, wo es zur Ueberwindung bestimmt und doch noch im Kampfe gegen die zur Ueberwindung bestimmten Momente befindlich, wo also der Ueberwindungsprocess noch nicht vollendet ist.

Das Böse entsteht theils durch das Ueberschiessen einer gesetzmässig konstanten Energie, die an einer Stelle nothwendig, an einer anderen schädlich ist, theils durch das naturgesetzmässige Beharrungsvermögen von Energien, die in einer vergangenen Weltlage zweckmässig waren, in einer veränderten aber unzweckmässig und dadurch zur Ueberwindung reif geworden sind; so ist z. B. die Selbstbehauptung der Individuen als Basis ihres Wirkens für das Ganze unentbehrlich, in ihren Uebergriffen über die Rechte Anderer aber überwindungsbedürftig, — so ist ferner manche erworbene und ererbte Charaktereigenschaft (man denke an Kampftrieb und Vergeltungstrieb) unter primitiven Kulturzuständen teleologisch werthvoll, die sich bei der fortdauernden Vererbung in höhere Kulturzustände als böse herausstellt. Was zu anderen Zeiten, an anderen Orten oder in anderem Grade gut ist, kann böse werden; da und dann und insoweit entspricht dessen Ueberwindung dem göttlichen Willen. Der Kampf der Ueberwindung kann dem Menschen nicht erspart werden, wenn die Unverbrüchlichkeit der naturgesetzlichen Weltordnung, welche die feste Basis der sittlichen Weltordnnng bildet, gewahrt bleiben soll; es ist Gottes Wille, dass die zu negirenden Momente nicht durch gesetzdurchlöchernde Zurückziehung, d. h. durch Wunder, negirt werden, sondern dass sie auf gesetzmässigem Wege, innerhalb der Grenzen der Naturordnung, durch andere Momente überwunden werden. Wer diesen Willen verkennt, sich nicht an der Ueberwindung der zu überwindenden Momente betheiligt, sondern dieselben gewähren lässt oder gar unterstützt, der zeigt damit, dass sein Verhalten selbst noch zu der zu negirenden Seite des absoluten Willens gehört, d. h. böse ist.

Hiermit ist nun die Möglichkeit des Bösen im Allgemeinen ebenso wie die Möglichkeit einer innerhalb des absoluten Willens liegenden individuellen Selbstthätigkeit aufgezeigt, und es fragt sich nun, welche Bedingungen erforderlich sind, um die Verantwortlichkeit des Individuums für seine böse Selbstbethätigung als möglich erscheinen zu lassen. Wie das Böse im Widerspruch mit der Absolutheit Gottes zu stehen schien, so scheint die Verantwortlichkeit im Widerspruch zu

stehen nicht so sehr mit der erfahrungsmässigen Allgemeinheit des Bösen als vielmehr mit dessen Unentbehrlichkeit für das religiöse Bewusstsein. Das Böse ist nichts Zufälliges für den Menschen und in seiner Allgemeinheit ebenso unvermeidlich für den Einzelnen wie für die Welt im Ganzen; wenn dem aber so ist, wenn das Böse einer Nothwendigkeit der menschlichen Natur entspringt, wie kann dann noch der Mensch für dasselbe verantwortlich gemacht, wie kann er dann von dem Bösen bedrückt werden als von einer Schuld?

Die Welt ist voller Versuchungen und Verlockungen zum Bösen, d. h. sie bietet überall Motive dar, welche von den Pfaden der sittlichen Weltordnung abzulenken geeignet sind. Aber diese Dinge und Zustände sind doch an- und für sich nur Dinge und Zustände, nicht Motive; zu Motiven werden sie erst, indem die Vorstellung derselben anregend auf die Triebe des menschlichen Charakters wirkt. Also ist es erst der Wille, dessen charakterologische Beschaffenheit die Vorstellungen zu Motiven macht; es müssen böse Triebe im Menschen vorhanden sein, damit die Welt ihm Motive zum Bösen bieten kann. Sind diese bösen Triebe vorhanden, dann ist es allerdings von Wichtigkeit, dass die Welt so beschaffen ist, sie zu reizen, weil sie ohne an sie herantretende Motive latent bleiben würden. Nun ist zwar kein einzelner Trieb an sich böse, er wird es erst unter Umständen, wo das aus ihm fliessende Begehren in Konflikt mit der sittlichen Weltordnung tritt; aber es giebt Triebe, welche leichter und häufiger zu Konflikten mit der sittlichen Weltordnung führen als andere, und diejenigen, welche vorwiegend böse Begehrungen hervortreiben, heissen vorwiegend böse Triebe. Kein Mensch ist frei von solchen bösen Trieben, es kommt nur darauf an, in welchem Verhältniss dieselben zu den vorwiegend guten Trieben stehen, in welchem Grade die einen und in welchem die anderen entwickelt sind. Dieses Verhältniss hängt theils von der Erziehung und den Schicksalen des Menschen ab, theils von den Charaktereigenschaften, die er von seiner direkten Vorfahrenreihe ererbt hat; wo bestimmte böse Triebe stark hervortreten oder wo das Gesammtverhältniss der bösen Triebe zu den guten ein ungünstiges ist, da muss man von einer ererbten Anlage zum Bösen sprechen, die durch Erziehung und Schicksale verstärkt oder abgeschwächt worden sein kann, bevor der Mensch zur Reife gediehen ist. Diese böse Erbanlage ist aber keineswegs mit einer Erbsünde zu verwechseln, weil zu dieser letzteren eine persönliche Verschuldung ge-

hört, die bei der bösen Erbanlage gänzlich fehlt; ebenso stehen Jugenderziehung und Lebensschicksale ausserhalb der menschlichen Macht, und kann niemand für die Modifikationen verantwortlich gemacht werden, welche seine Erbanlage durch diese Einflüsse erworben hat.

Die natürlichen charakterologischen Triebe sind alle nur Besonderungen des allgemeinen eudämonistischen Instinkts, welche sich theils schon in der thierischen Vorfahrenreihe des Menschen, theils in der der Urzeit des Menschengeschlechts, theils in dem geschichtlichen Kulturleben desselben herausgebildet haben; der Befriedigung suchende Eigenwille, der eudämonistische Egoismus ist die gemeinsame Wurzel aller, wenn auch die List der Idee dafür gesorgt hat, den Eigenwillen seine Befriedigung oft genug in Richtungen erstreben zu lassen, welche für die individuelle Glückseligkeit illusorisch, für nicht beabsichtigte objektive Zwecke aber von realem Werthe sind. Darum ist der eudämonistische Egoismus als die Wurzel aller bösen Triebe zu bezeichnen, während die guten Triebe, die sogenannten socialen Instinkte dem Egoismus durch teleologische Illusionen wie Kukukseier untergeschoben werden, die er ahnungslos als die seinen ausbrütet. Die Wurzel der bösen Triebe darf füglich das wurzelhaft Böse oder radikal Böse in der menschlichen Natur genannt werden, trotzdem dass es sittlich indifferent erscheint, so lange ihm zufällig die Kollision mit der sittlichen Weltordnung erspart bleibt.

So lange der Egoismus naiv ist, d. h. die in den socialen Instinkten liegende Prellerei seiner selbst nicht bemerkt, ist er erträglich, weil die guten Triebe den bösen bis auf einen gewissen Grad das Gleichgewicht halten; wenn aber der egoistische Mensch seine Naivität verliert, d. h. sich nicht mehr blindlings zum Narren der instinktiven Illusionen hergeben, sondern den Egoismus in seiner Reinheit als bewusstes Princip durchführen will, dann erst enthüllt der Egoismus sein wahres Gesicht als das radikal Böse, indem er sich principiell über jeden objektiven Zweck stellt und die sittliche Weltordnung gerade nur soweit acceptirt, als sie zufällig seinen Zwecken zu dienen scheint. Damit proklamirt nämlich der Egoismus als Princip des praktischen Verhaltens, dass der Mensch die sittliche Weltordnung zu missachten und ihr zuwiderzuhandeln habe, wo sie mit seinen persönlichen Neigungen kollidirt; vorausgesetzt ist dabei natürlich, dass nicht etwa die indirekten Folgen solcher Missachtung dem eigenen

Wohl mehr Abbruch thun, als die direkten es fördern. Hiermit ist das Böse selbst zum Princip des menschlichen Verhaltens proklamirt, denn das Böse ist die Widersetzlichkeit des Eigenwillens gegen die objektiven Zwecke, überall wo dieselben nicht zufällig mit seinen individuellen Zwecken harmoniren.

Dass das Böse sich hütet, hervorzutreten, wo es vor der äusseren Macht der sittlichen Weltordnung sich beugen muss, nimmt demselben durchaus nicht den Charakter des Bösen; ebensowenig hört das egoistische Princip darum auf, böses Princip zu sein, weil es breite Gebiete des praktischen Lebens giebt (z. B. die Privatwirthschaft und Volkswirthschaft), wo die Selbstförderung eines jeden Einzelnen die Haupttriebkraft zur Verwirklichung der sittlichen Weltordnung bildet. Wo das böse Princip keine Thaten zeitigt, weil sie inopportun scheinen, da lässt es doch die Gesinnung um nichts weniger böse erscheinen, weil sie sich mit Klugheit paart; wo die Konsequenzen des bösen Princips mit denen der sittlichen Weltordnung zufällig eine Strecke weit übereinstimmen, da sind ebenfalls zwar die Thaten nicht böse zu nennen, die mit den Forderungen der sittlichen Weltordnung übereinstimmen, aber die Gesinnung, welche sie producirt, ist nur dann sittlich zu nennen, wenn sie das zugleich dem eigenen Wohl Dienende nicht darum billigt und vorzieht, weil es dem eigenen Wohl dient, sondern weil die Beförderung des eigenen Gedeihens innerhalb der vorliegenden Grenzen zugleich eine Forderung der sittlichen Weltordnung ist.

Nun ist aber der eudämonistische Egoismus jedem organisch-psychischen Individuum als Grundlage gegeben; es ist die wesentliche Natur des Individualwillens, zunächst sich selbst zu behaupten und zu fördern, weil nur auf dieser Basis die Konflikte der verschiedenen Individualwillen möglich werden, auf denen die Realität der Erscheinungswelt und die Realität des Weltprocesses beruht. Damit ist ausgesprochen, dass das radikal Böse die wesentliche und eigenste Natur des Menschen ist. Mag dies weniger hervortreten, wo die Befangenheit in den Illusionen der socialen Instinkte den Egoismus mildert, so ist doch das beständige Wachsthum der Geistesentwickelung zweifellos der Hauptzweck des Weltprocesses und muss diese Geistesentwickelung ebenso zweifellos von einem gewissen Punkte an zur Durchschauung jener Illusionen und zur Entlarvung des Egoismus in seiner principiellen Gestalt führen. Wo die Geistesentwickelung

noch nicht soweit fortgeschritten ist, pflegt auch die Herrschaft der geistigen Triebe über die sinnlichen noch eine mangelhafte zu sein, und infolge dessen das aus ungezügelter sinnlicher Begehrlichkeit entspringende Böse einen breiten Raum zu beanspruchen. Wer das Leben der breiten Volksmasse zum Maassstab nimmt, der kann leicht zu einer Ueberschätzung dieser rohesten und plumpesten Aeusserungsform des eudämonistischen Egoismus kommen, welche ihn dazu verleitet, in der Sinnlichkeit und den sinnlichen Trieben selbst das radikal Böse zu suchen; demgegenüber ist anzuerkennen, dass die Sinnlichkeit in ihren Hauptformen als Nahrungs- und Geschlechtstrieb nicht nur der Erhaltung, sondern sogar der Veredelung des Einzelnen und der Gattung dient und sich willig der sittlichen Weltordnung einordnen würde, wenn nicht der egoistische Eigenwille die in der Sinnlichkeit ihm wirklich oder scheinbar winkenden Genüsse sich zum subjektiven Zweck, und diesen subjektiven Zweck über die objektiven Zwecke der sittlichen Weltordnung setzte. Die Sinnlichkeit ist also nur das primitivste Material, mit welchem der Egoismus wirthschaftet, und nur in der Hand dieses radikal bösen Princips wird sie selbst böse, weil zum Werkzeug des Bösen.

Der Egoismus bildet die allgemeine Natur aller Menschen, wie der Charakter die besondere Natur jedes einzelnen Menschen; so ist das radikal Böse die gemeinsame Natur aller Menschen und die böse Erbanlage in ihrer erworbenen Modifikation die besondere böse Natur jedes einzelnen Menschen. Erst auf der Basis des radikal bösen Egoismus entfalten die bösen Triebe die volle Macht des Bösen, erst aus ihm schöpfen sie die rechte Kraft ihrer Behauptung und Verschärfung gegenüber dem sittlichen Gesetz. Ist erst der Egoismus als Princip des praktischen Verhaltens vom Bewusstsein ergriffen worden, so giebt es keinen Zügel für die bösen Begehrungen mehr als die Klugheit, die auch noch oft genug im Stich lässt; dann verhärtet sich der Mensch mit Wissen und Willen im Bösen, indem er bemüht ist, sein Princip praktisch zu üben, und entwickelt zugleich die einzelnen bösen Triebe unter den nöthigen Kautelen gegen äussere Nachtheile, oder auch wohl mit Ausseraachtsetzung solcher klugen Vorsicht. Der Motive, welche sein eigenes Gewissen oder andere Menschen seinem Treiben entgegenhalten, darf er spotten, insofern sie aus Principien ihre Kraft schöpfen, die er principiell verwirft, und nur solche Motive könnten ihn irre machen, welche geeignet sind, sein

Princip als solches zu erschüttern. Gegen solche aber ruft er die Sophistik seines dem bösen Willen dienstbaren Verstandes zu Hilfe und verhärtet und verstockt sich auf diese Weise immer mehr im Bösen.

Wie die bösen Triebe dem gemeinen Egoismus, so entsprechen dem in sich verhärteten und gegen die Stimme des Gewissens verstockten Egoismus die pathologisch degenerirten bösen Triebe. Ein bestimmter Genuss wird durch häufige Wiederholung zur Gewohnheit, durch Gewohnheit zum Bedürfniss; zugleich wird durch Abstumpfung der Empfänglichkeit das gleiche Maass von Befriedigung nur nach steigenden Reizen empfunden, und die Unentbehrlichkeit des Reizes im Verein mit dem Bedürfniss nach ungewöhnlicher Stärke des Reizes führt zum Laster, welches den Willen zum Sklaven der Erlangung dieses Reizes macht. Das Laster ist so wenig wie der böse Trieb überhaupt auf die Sinnlichkeit beschränkt; im Gegentheil sind die nicht sinnlichen Laster (z. B. das Spiel) noch schlimmer als die sinnlichen, weil erstere unmittelbar nur den Körper und erst mittelbar den Geist, letztere aber gleich unmittelbar den Geist pathologisch degeneriren. Was in der ersten Generation Laster ist, kehrt in der zweiten als böse Erbanlage wieder, die allerdings auch latent bleiben kann; oft stellt sich die ererbte psychische Degeneration erst in den Enkeln dar, während die Kinder nur eine körperliche Degeneration (wie Epilepsie, Veitstanz, Scrophulosis u. dgl.) wahrnehmen lassen. Besonders wichtig erscheint dabei eine mit Schwäche des Urtheilsvermögens Hand in Hand gehende Schwäche des Willens, eine Schwachsinnigkeit, welche Pfiffigkeit und Verschlagenheit in engbegrenzter Richtung nicht ausschliesst, aber den Menschen ebensosehr zum Spielball seiner eigenen bösen Triebe, wie zum Spielball der selbstsüchtigen und bösen Absichten Anderer macht. Die ungezügelten bösen Triebe wachsen und stärken sich dann um so mehr, als sogar das rechte Verständniss für die Tragweite der eigenen Handlungen und damit der Kappzaum der Klugheit für die Willensentscheidung fehlt, und so bevölkert das Laster nicht nur in der ersten, sondern sogar noch in der zweiten und dritten Generation die Gefängnisse mit Verbrechern.

Auch noch andere Ursachen, zum Theil noch ganz unaufgeklärter Art, immer aber in körperlichen Zuständen wurzelnd, können eine krankhafte Steigerung und Entartung der bösen Triebe herbeiführen.

Insbesondere die Affekte, können allein durch die Beschaffenheit des Nerven- und Blutlebens zu einem Grade potenzirt werden, wo sie das Bewusstsein des Menschen überrumpeln und der Besonnenheit keine Zeit lassen, sich geltend zu machen; so können z. B. aus der aufwallenden Eifersucht oder dem Jähzorn die schwersten Verbrechen entspringen. Die ursprünglich aus der gemeinsamen Wurzel des Egoismus stammenden bösen Triebe können sich durch krankhafte Entartung so von demselben entfernen, dass man kaum noch den Zusammenhang zwischen diesem und jenen erkennt. So kann z. B. die egoistische Lust des Mitleids zur Wollust an fremdem, ja sogar an eigenem Schmerze sich steigern, die Herrschsucht und die selbstgefällige Freude an der eigenen Macht zu der Lust daran entarten, Andere seine Macht durch Bereitung zweckloser Leiden fühlen zu lassen, und der Neid über selbst ersehnte und selbst entbehrte Güter kann zunächst zur Missgunst in Betreff selbst besessener oder selbst nicht gewünschter Güter und von da zur Genugthuung über die von Anderen erlittenen Verluste missgönnter Güter degeneriren. Wo die Grausamkeitswollust, die Bosheit und die Schadenfreude zusammentreffen, da zeigt der Mensch eine Charakteranlage, welche ihn das eigene Wohl und Wehe über der Lust an fremdem Leid und der Unlust an fremder Freude fast vergessen lässt, und doch ist diese teuflische Gemüthsart nur ein krankhaft entarteter Egoismus, der lediglich seine Lust dabei sucht, dass er das Wohl der Mitmenschen zu schädigen bemüht ist, und seine Abnormität eben in der Abnormität seiner Lieblingsneigungen bekundet.

Noch deutlicher tritt das Krankhafte solcher entarteten Triebe dann hervor, wenn sich die Bosheit mit dem Eigensinn einer Monomanie auf ganz bestimmte Arten der Schädigung fremden Wohls wirft; Beispiele dazu bietet die Passion zur Giftmischerei ohne gewinnsüchtige Absicht, oder der unwiderstehliche Drang zur Brandstiftung, während der krankhafte Trieb zum Stehlen nicht sowohl auf Schädigung des fremden Besitzes als auf Mehrung des eigenen abzielt. Diese verbrecherischen Monomanien führen bereits in das Gebiet der Geistesstörung hinüber, und werden selten ohne allgemeinere Symptome vorhandener Geistesstörung vorkommen, wenn solche sich auch der Wahrnehmung des Laien leicht entziehen. Nun sind aber alle noch so verrückten Triebe doch bloss Degenerationen normaler Triebe, und die Abweichung von der Norm kann den verschiedensten Grad

und Umfang haben. Die Grenze zwischen abnormer und normaler Geistesbeschaffenheit ist schlechterdings nicht zu ziehen; streng genommen ist überhaupt die sogenannte normale Geistesbeschaffenheit nur ein Ideal, das nirgends existirt, und von dem jeder Mensch nach der einen oder andern Richtung in höherem oder geringerem Grade abweicht. Es giebt so wenig einen geistig ganz gesunden Menschen, wie es einen körperlich ganz Gesunden giebt; es handelt sich für's praktische Leben nur darum, ob die Abnormitäten in geistiger und körperlicher Hinsicht so gross sind und so wichtige Punkte betreffen, dass sie sich in auffallender Weise störend bemerkbar machen.

Ist nun schon die normale Grundbeschaffenheit der menschlichen Natur radikal böse, so müssen die nirgends gänzlich fehlenden pathologischen Deformitäten des Geistes sie noch schlimmer als radikal böse machen; das radikal Böse ist der zielbewusste Egoismus, mit dem sich, weil er feste Ziele hat, noch rechnen lässt, — aber das degenerirte Böse ist das Böse in mehr oder minder wahnsinniger Verrücktheit, das in seiner Sinnlosigkeit zugleich unberechenbar ist. Es ist die schlimmste Seite des angeborenen Bösen, sowohl für die Erziehung als für die Selbstzucht, dass es mehr oder minder mit pathologischen Elementen versetzt zu sein pflegt, deren unlogische Paradoxien allen Bemühungen, ihnen motivirend beizukommen, Hohn sprechen.

Mit alledem ist indessen erst die individuelle Anlage zum Bösen erörtert; diese Anlage erhält aber die Reize zu ihrer Entfaltung nicht bloss durch die verlockenden Motive der sie umgebenden Dinge und Verhältnisse, sondern, was noch schlimmer ist, der Mensch mit seiner bösen Anlage lebt unter lauter bösen Beispielen in einer wahrhaft miasmatischen Atmosphäre und ist durch den Nachahmungstrieb und die in der Nachahmung fremder Vorbilder liegende scheinbare Rechtfertigung des eigenen Verhaltens der beständigen Gefahr der Ansteckung und der Infektion durch das böse Miasma ausgesetzt. Wie das Gähnen, die Krämpfe und der Veitstanz eine fast unwiderstehlich ansteckende Macht auf nervös empfängliche Personen ausüben, so auch das Böse, das in bestimmten Formen zeitweise zu wahrhaften geistigen Epidemien auswachsen kann. Hierher gehört nicht bloss die periodische Verwahrlosung der Sitten, die übliche Bestechlichkeit und die libertinistischen Moden gewisser Stände, sondern auch weit krassere Erscheinungen, wie z. B. die im hellenischen Alterthum zeit-

weise wiederkehrende örtliche Selbstmordmanie der jungen Mädchen, die Mordmanie gewisser indischer Sekten, oder der Selbstverstümmelungs-Wahnsinn der Skopzen.

Wo das Böse in irgend welcher Gestalt erst gar zur herrschenden Sitte geworden, da beugt der Einzelne sich ebenso willig und fast noch williger solcher Unsitte als einer wirklich guten Sitte, da leiht das Böse von der heteronomen Pseudomoral die autoritative Würde, mit welcher der Einzelne das sich etwa regende Gewissen beschwichtigen kann. Auch wenn er gegen das von der Sitte formell sanktionirte Böse ankämpfen wollte, ihm würde die Macht dazu fehlen; der Gute muss sich hier der objektiven Macht des Bösen ebenso widerwillig beugen, wie unter normalen Verhältnissen der Böse vor der objektiven Macht des Guten. Die Verantwortung für eine unter dem Zwang solcher Sitten oder socialen Einrichtungen begangene That weist der Mensch mit Recht von sich und wälzt sie ab auf die Schultern der Urheber der Sitte, d. h. auf die der Gesellschaft, beziehungsweise auf die des Staates oder der Kirche. Kann man solches Böse als Schuld bezeichnen, so ist es nicht mehr Einzelschuld, sondern Kollektivschuld zu nennen, und nicht die wenigsten Verbrechen sind zu einem grossen Theile Kollektivschuld; in diesem Sinne hat man den Verbrecher „das Verbrechen der Gesellschaft" genannt. Kollektivschuld sind auch solche politische und sociale Einrichtungen, welche den Einzelnen unter gewissen Umständen beinahe mit psychologischer Nothwendigkeit zum Verbrechen zwingen, obwohl dasselbe von der Sitte verpönt und vom Gesetz verboten ist; auch der scheue Hirsch kehrt sich zuletzt verzweifelt gegen den Jäger, wenn dem matt Gehetzten jeder Ausweg abgeschnitten ist.

Die Kollektivschuld ist nicht bloss die Schuld der lebenden Generation, sondern die Einrichtungen, Sitten und Gebräuche, welche sie konstituiren, haben sich in der Kontinuität langer Generationenfolgen allmählich entwickelt; mag auch die lebende Generation die Schuld verschärft haben, in der Hauptsache ist sie von den Vätern überkommen, d. h. Erbschuld. Die Erbschuld ist, wohl zu merken, nur Kollektivschuld, nicht Einzelschuld; das individuelle Erbböse aber ist wiederum nicht Schuld, sondern blosse Anlage zum Bösen; individuelle Erbsünde im Sinne einer sich selbst zuzurechnenden und doch ererbten Schuld ist ein offenbarer Widersinn. Gleichwohl steht der Einzelne nicht ausserhalb der ererbten Kollektivschuld, sondern mitten

in derselben, insofern er sich den schlechten Sitten und Gebräuchen beugt, die schlechten Institutionen mit benutzt, nichts zur Bekämpfung derselben thut, und so an seinem Theil zu ihrer Sanktionirung beiträgt. Die miasmatische Atmosphäre des Bösen, die er einathmet, vergrössert er selbst durch sein Ausathmen von Miasmen; er hat Theil an der Kollektivschuld, deren Bestand durch die Erbschuld bedingt ist. Aber diese Mitschuld lastet auf ihm nicht anders wie die böse Beschaffenheit seiner eigenen Natur; die Ansteckung des Bösen und die Kollektivschuld konstituiren ebenso das den Menschen von aussen umfangende Böse, wie der radikal böse Egoismus und die normalen oder abnormen bösen Triebe das innere Böse konstituiren. Kollektive Erbschuld und individuelle böse Erbanlagen bilden im Verein mit der radikalbösen Grundnatur des Menschen die objektive Macht des Bösen, unter welcher der Mensch steht, und von welcher sich selbst zu erlösen er als natürlicher Mensch, d. h. als eudämonistisch-egoistisches Individuum unfähig ist, weil eben die Beschaffenheit des natürlichen Menschen selbst die Wurzel des Bösen ist.

Diese empirische Aufnahme des Zustandes, in welchem sich der Mensch seiner Natur nach befindet, stimmt völlig überein mit den Forderungen des religiösen Bewusstseins, nach welchen das Böse nicht etwas Zufälliges, sondern etwas Nothwendiges, nicht ein partikuläres, sondern ein allgemeines Accidenz des Menschen sein muss, wenn die von der Religion gebotene Erlösung etwas Nothwendiges und Allgemeines, nämlich die Befriedigung eines allgemeinen menschlichen Bedürfnisses darstellen soll. Wenn aber das Böse als eine allgemeine Nothwendigkeit auf dem Menschengeschlecht lastet, so ist es ein Schicksalsschluss, dem nicht zu entrinnen ist, ein unabwendliches, wenigstens durch den Menschen selbst unabwendliches Fatum; der Mensch mag das Böse als ein Uebel für sich empfinden und als ein Hinderniss für die teleologische Weltentwickelung beklagen, aber er kann es nicht mehr als eine Schuld empfinden, für die er selbst verantwortlich wäre. Dieser Schluss erscheint zunächst ganz plausibel; die Einsicht in die radikal böse Natur des Menschen in Verbindung mit der bösen Erbanlage und der kollektiven Erbschuld scheint unvermeidlich zum Fatalismus (gleichviel ob in Gestalt eines blinden Verhängnisses oder einer göttlichen Prädestination) zu führen, und der Fatalismus hebt ebenso unvermeidlich die Verantwortlichkeit und das persönliche Schuldgefühl auf.

Hiergegen lehnt sich aber das religiöse Bewusstsein mit Recht

auf; denn ihm liegt alles daran, die Erlösung nicht bloss als eine Erlösung vom Uebel, sondern auch als eine solche von der Schuld festzuhalten. Die nächste Auskunft scheint die zu sein, dass dem empirischen Fatalismus des Bösen gegenüber eine unter diesen Umständen allerdings unbegreifliche Freiheit zum Guten aufgestellt wird, die eben darum, weil sie vor den psychologischen Motivationsgesetzen nicht Stich hält, als eine über der Nothwendigkeit des gesetzmässigen Motivationsprocesses schwebende und in denselben unmotivirt eingreifende, d. h. indeterministische Freiheit gedacht wird. Der Indeterminismus, der in einer oberflächlichen Auffassung der inneren Erfahrung scheinbare Stützen findet, erscheint als das nächstliegende Heilmittel gegen die unsittlichen und irreligiösen Konsequenzen des Fatalismus; aber dieser Schein trügt, und so wenig der Indeterminismus vor der theoretischen Analyse haltbar ist, ebenso wenig ist er es vor dem Forum des religiösen Bewusstseins. Denn er hebt die Verantwortlichkeit, die er begründen soll, gerade erst recht auf, ganz abgesehen davon, dass er die Absolutheit Gottes beeinträchtigt und den menschlichen Willen aufhören lässt, ein Werkzeug in der Hand Gottes zu göttlichen Zwecken zu sein.

Der Indeterminismus verfolgt dem Fatalismus gegenüber den richtigen Gedanken, dass meine Verantwortlichkeit für die That nur dann besteht, wenn ich auch anders hätte handeln können, als ich in dem besonderen Falle gehandelt habe; aber er sucht das „Auch anders handeln Können“ durch ein verkehrtes Mittel, durch die Hinaushebung der Willensentscheidung über den gesetzmässigen Motivationsprocess zu erzielen, d. h. durch ein für grundlos Erklären des Wollens, womit er der Verantwortlichkeit wiederum nach der andern Seite jeden Boden entzieht. Wenn der Wille sich nach Gründen entschiede, so müssten diese Gründe für ihn im Augenblick der Entscheidung Motive sein, d. h. die Entscheidung wäre ein Motivationsprocess und als solcher den psychologischen Gesetzen der Motivation unterworfen, also determinirt; eine indeterministische, d. h. nicht durch Motive determinirte Willensentscheidung muss schlechthin grundlos sein, und erweist ihre indeterministische Freiheit gerade damit, dass sie allen bestehenden Motiven zum Trotz das Netz der rationellen Gründe und psychologischen Gesetze triumphirend zerreisst. Die indeterministische Willensentscheidung wäre wiederum nicht grundlos, wenn sie berechenbar wäre, wenn man z. B. aus einer

Reihe in gleichem Sinne ausgefallener Entscheidungen eine gewisse Wahrscheinlichkeit entnehmen könnte, dass in dem nächsten gleichen Falle die Entscheidung wieder in gleichem Sinne ausfallen werde; ein solcher Schluss würde ja auf der Voraussetzung einer bestimmten Determination eines konstanten Charakters durch Motive, also auf dem Gegentheil der indeterministischen Hypothese ruhen.

Von einer grundlosen Willensentscheidung vermag der Mensch sich keine Rechenschaft zu geben, er steht verständnisslos vor der grundlosen Thatsache; denn das Grundlose ist zugleich das schlechthin Irrationelle und das Irrationelle ist das Sinnlose. Der Mensch kann nach der indeterministischen Theorie nicht sagen, warum sein Wille sich so oder so entschieden habe; denn wenn er das angeben könnte, so wäre derselbe ja nicht grundlos gewesen, sondern durch Gründe, d. h. durch Motive determinirt. Aller bösen Charakteranlage und allen Verlockungen zum Trotz kann der indeterministisch freie Wille sich grundlos zum Guten entscheiden, aber ebenso grundlos auch zum Bösen trotz aller bereits gemachten Fortschritte in der Versittlichung und trotz der günstigsten Umstände, welche das Verharren im Guten erleichtern. Mag dieser freie Wille, der bei jeder Entschliessung den letzten Ausschlag giebt, auch nur als ein Faktor hinzutreten zu dem ganzen Komplex von gesetzmässig motivirten Begehrungen, so ist er es doch, der den Ausschlag giebt und auf den deshalb schliesslich alles ankommt; mag der freie Wille auch nicht immer, sondern nur manchmal und ausnahmsweise zu dem Komplex der gesetzmässig motivirten Begehrungen ausschlaggebend hinzutreten, so hat doch der Mensch kein Merkmal, woran er die Mitwirkung oder Nichtmitwirkung dieses indeterministischen Faktors unterscheiden und erkennen könnte, und muss stets darauf gefasst sein, dass das eventuelle Hinzutreten dieses Faktors alle seine auf den Determinationsprocess gebauten guten oder bösen Berechnungen und Veranstaltungen über den Haufen wirft.

Das, worin der Mensch lebt und sich bewegt, womit er etwas leisten und fördern kann, sind immer nur diejenigen Willensbethätigungen, welche ihren guten Grund haben und ihm durchsichtig, verständlich und berechenbar sind, d. h. die Ergebnisse des gesetzmässigen Motivationsprocesses; nur in diesen bethätigt sich in stetiger Weise sein Charakter, der Kern seiner menschlichen Individualität, nur in diesen ist Sinn und Verstand. Die grundlosen, unverständlichen, un-

berechenbaren, unbeständigen Entscheidungen des indeterministisch freien Willens, schweben wie das Damoklesschwert einer ihm fremden, schlechthin irrationellen Macht über ihm, von der er nicht einmal weiss, wann sie eingreifen wird, geschweige denn wie; für die Entscheidung eines solchen abstrakten, mit seinem Individualcharakter in keiner wesentlichen Beziehung stehenden Princips, kann der Mensch unmöglich die Verantwortlichkeit tragen. Verantworten kann man sich nur darüber, ob man das Bessere erkannt und das Schlechtere befolgt hat; Verantwortlichkeit setzt also eine Selbstbestimmung durch Motive voraus, eine Determination durch Gründe, über deren Werth man sich Rechenschaft abzulegen im Stande ist, so dass die Ausschliessung der Willensbestimmung durch Gründe auch unbedingt jede Verantwortlichkeit ausschliesst.*)

Wenn der Fatalismus und der Indeterminismus gleich untauglich sind, um dem Gefühl der Verantwortlichkeit als metaphysische Voraussetzungen zu dienen, so bleibt nur die Hoffnung übrig, in dem psychologischen Determinismus, der sich schon in Bezug auf die Ermöglichung des Bösen als die rechte Mitte zwischen jenen beiden erwies, denjenigen Standpunkt zu finden, welcher ebenso wohl das Gefühl der Verantwortlichkeit zu begründen, wie die Vereinbarkeit zwischen der Naturnothwendigkeit des Bösen und dem persönlichen Schuldbewusstsein aufzuzeigen vermag.

Die Verantwortlichkeit verlangt als Voraussetzung das Bewusstsein, dass man auch anders hätte handeln können; aber dies Auchanderskönnen darf kein bedingungsloses sein, wie der Indeterminismus meint, sondern ein bedingtes; es darf aber auch kein bloss von aussen bedingtes sein, wie der Fatalismus meint, sondern ein von innen bedingtes. Um mich für eine bestimmte That moralisch (nicht bloss juridisch) verantwortlich zu wissen, dazu muss ich mir bewusst sein, dass ich unter den gegebenen äusseren Umständen auch anders hätte handeln können, wenn ich die in mir liegenden Triebe geschickter verwerthet hätte, d. h. wenn ich mir Motive vorgehalten hätte, welche geeignet waren, solche Triebe zu motiviren, oder kräftiger zu motiviren; denn jede Willensentscheidung ist die Resultante von Begehrungen,

*) Vgl. „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins", S. 448—485, und Melzer: „Historisch-kritische Beiträge zur Lehre von der Autonomie der Vernunft", 2. Aufl., Neisse 1882, S. 1—24 und 239—241.

deren Zahl und relative Stärke einerseits durch den Charakter, andererseits durch den jeweilig aktuellen Bewusstseinsinhalt bedingt wird. Der Charakter ist zwar meinem unmittelbaren Einfluss entzogen, aber der jeweilige Bewusstseinsinhalt ist theilweise vom Willen abhängig, welcher die Macht hat, bewusste Vorstellungen wach zu rufen und durch die Koncentration der Aufmerksamkeit auf dieselben die anderen von aussen erregten oder durch unwillkürliche Ideenassociation wach gerufenen Vorstellungen zu verdunkeln oder ganz aus dem Bewusstsein zu verdrängen. Allerdings gehört zu solcher Vorstellungserzeugung ein aktueller Wille; wäre dieser im Augenblick der Entscheidung vorhanden gewesen, so wäre sie anders ausgefallen. Man muss also sagen: ich hätte anders handeln können, wenn ich rechtzeitig den aktuellen Willen gehabt hätte, die zu dem Andershandeln erforderlichen motivirenden Vorstellungen in's Bewusstsein zu rufen.

Wenn hier die Bedingungen des Auchanderskönnens abgeschnitten wären, so müsste anerkannt werden, dass dieselben derart sind, um eine Verantwortlichkeit unmöglich zu machen; wenn es gänzlich meiner Machtsphäre entrückt wäre, ob mein Wille zur Erzeugung der erforderlichen motivirenden Vorstellungen vorhanden ist, oder nicht, so hinge das Auchanderskönnen ganz einseitig von meiner Charakterbeschaffenheit ab, so zwar, dass mir weder eine mittelbare noch eine unmittelbare Möglichkeit bliebe, auf die Aenderung meines Charakters einen Einfluss zu gewinnen. Das Auchanderskönnen hinge dann lediglich von inneren Entwickelungsvorgängen oder äusseren Umständen, Erlebnissen und Schicksalen ab, welche beide gleich sehr meinem Einfluss entrückt sind. Ich hätte dann wohl anders handeln können, wenn ich ein anderer Charakter gewesen wäre, aber ich hätte nicht anders handeln können als derjenige, welcher ich war; ja was noch schlimmer ist, ich habe keine Aussicht, bis zum nächsten ähnlichen Fall so sehr ein Anderer zu werden, dass ich anders zu handeln hoffen darf. In diesem Falle wäre die moralische Verantwortlichkeit ebensosehr ausgeschlossen wie beim Fatalismus, nur die juridische Verantwortlichkeit, für die bürgerlichen Folgen der eigenen Selbstthätigkeit einstehen zu müssen, bliebe bestehen, welche vom Indeterminismus auch aufgehoben wird, weil er die Menschen zu lauter forensisch Unzurechnungsfähigen stempelt.

In der That ist aber der aktuelle Wille zur Erzeugung der erforderlichen motivirenden Vorstellungen nicht bloss einseitig von der

Beschaffenheit des Charakters abhängig, sondern auch von dem Grade der Aufmerksamkeit und Wachsamkeit, welche der vorhandene latente Wille anwendet, um die Gelegenheiten zu seiner Bethätigung zu erspähen und rechtzeitig zu benutzen. Ist kein latenter Wille zur Herbeiführung von Willensentscheidungen bestimmter Art vorhanden, oder ist er zu schwach, um die Aufmerksamkeit zum Erspähen der Bethätigungsgelegenheiten hinreichend zu schärfen, so liegt das Verpassen der Gelegenheit allerdings an einem Charakterfehler; ist hingegen ein solcher latenter Wille in einer hinreichenden Stärke vorhanden, so ist doch die Aufmerksamkeit nach dem Gesetz der Ermüdung mannichfachen Schwankungen unterworfen, welche es begreiflich machen, dass bei dem gleichen Charakter und den gleichen äusseren Umständen das eine Mal die Gelegenheit zur Aktualisirung des latenten Willens benutzt, das andere Mal verpasst wird. Ich kann also sagen: ich hätte auch anders handeln können, wenn ich weniger der Ermüdung der Aufmerksamkeit nachgegeben, wenn ich besser auf der Hut gewesen wäre und meine Wachsamkeit besser geschärft hätte, um mich nicht von den unwillkürlich auftauchenden Motiven überrumpeln und zu einer meiner latenten Grundwillensrichtung widerstrebenden Entscheidung hinreissen zu lassen.

Hier liegt nun allerdings eine Art Selbsttäuschung vor. Man weiss, dass man die Aufmerksamkeit willkürlich spannen kann, und denkt daran, dass man sie auch in jenem Moment der vergangenen Entscheidung hätte stärker spannen können; man vergisst aber dabei nur zu leicht, dass die willkürliche Spannung der Aufmerksamkeit selbst wieder von dem Vorhandensein eines aktuellen Willens zu dieser Spannung abhängt, und dass das Vorhandensein dieses Willens von der augenblicklichen geistigen und körperlichen Disposition, dem Grade der Ermüdung oder Frische, dem zufällig gegebenen Bewusstseinsinhalt u. s. w. bedingt ist. In diesem Sinne kann man sagen: ich hätte auch anders handeln können, wenn ich bei gleicher latenter Willensrichtung zur Herbeiführung einer Entscheidung in bestimmtem Sinne daran gedacht hätte, dass sich eine Gelegenheit zur Bethätigung dieser Willensrichtung darbieten könne und werde, wodurch dann der Wille zur Schärfung der Aufmerksamkeit geweckt worden wäre. Dass ich damals daran nicht gedacht habe, während ich nunmehr nach meiner jetzigen Auffassung der Sache wohl wünschte, daran gedacht zu haben, das zeigt mir, dass ich jetzt ein solcher bin, welcher unter

gleichen Umständen anders handeln könnte und würde. Dass ich damals auch anders hätte handeln können, wenn ich genau in dem Zustande war, wie ich damals war, das ist allerdings ein Irrthum, der den Indeterminismus zur Folge haben muss: aber dass ich damals auch anders hätte handeln können, wenn ich damals in dem Zustande gewesen wäre, in dem ich jetzt bin, das ist eine Wahrheit, welche genügt, um das Gefühl der Verantwortlichkeit zu erklären und zu rechtfertigen.

Die Wandelung, welche von dem Zeitpunkt der Willensentscheidung bis zu dem Zeitpunkt der Beurtheilung mit mir vorgegangen ist, hat genügt, mich zu einem zu machen, der anders hätte handeln können; zugleich bin ich um die Erfahrung reicher geworden, dass die in dem vorigen Falle aufgewendete Spannung der Aufmerksamkeit nicht ausgereicht hat, mich vor einer meiner latenten Grundwillensrichtung widerstrebenden Entscheidung zu bewahren. Diese Erfahrung wird nun zum Motiv, künftig besser auf der Hut zu sein und den zur Vermeidung solcher Ueberrumpelungen erforderlichen Zustand des Willens, wie ich ihn jetzt besitze, zu bewahren; die Uebung des Willens in der Erkennung und Beachtung der Gelegenheiten zur Bethätigung der latenten Grundwillensrichtung führt allmählich zu einer wachsenden Beschleunigung der Reaktion, mit welcher der Wille durch Spannung der Aufmerksamkeit die Vorstellungen einer sich darbietenden Gelegenheit beantwortet, und diese Beschleunigung lässt den Fall eines Verpassens der Gelegenheit immer seltener eintreten. Die Erwägung, dass man diese Erfahrung auch schon aus früheren Fällen hätte schöpfen, bei geeigneter Beachtung derselben schon früher den erforderlichen Grad von Uebung in der Aufmerksamkeitsreaktion hätte gewinnen· und so die Ueberrumpelung des letzten Falles hätte vermeiden können, zeigt, dass man schon in dem letzten Falle hätte ein solcher sein können, der die Gelegenheit nicht verpasste, und lässt es als eine schuldvolle Versäumniss erscheinen, dass man sich nicht schon früher mit Hilfe der gebotenen psychologischen Mittel zu einem solchen Zustande emporgearbeitet hat.

Immerhin bleibt auch in dieser Nachrückwärtsverlegung der nach vorwärts hin völlig berechtigten Erwägung eine gewisse Selbsttäuschung bestehen, insofern die thatsächliche Unerfülltheit der für das Auchanderskönnen vorauszusetzenden Bedingungen übersehen wird; aber der praktische Werth dieser Betrachtung liegt auch gar nicht in ihrer

retrospektiven Projektion, sondern in ihrer nach vorwärts gekehrten Seite. Aus der Wahrheit: „ich hätte anders handeln können, wenn ich mir mehr Mühe gegeben hätte" ist nur die eine Konsequenz von Bedeutung: „also will ich mir fortan mehr Mühe geben, um anders zu handeln." Bis zu welchem Grade dieser Vorsatz Wirklichkeit werden wird, ist einem beschränkten Verstande verhüllt; aber in der Unwissenheit des endlichen Willens über den Grad seiner Spannungsfähigkeit liegt gerade der stärkste Antrieb zu einer höchstmöglichen Steigerung der Spannungsversuche und zugleich die Berechtigungslosigkeit, irgend einen bestimmten Spannungsgrad für subjektiv unerreichbar zu halten. Der Mensch widerspricht sich selbst und seiner latenten Grundwillensrichtung, wenn er nicht alle Kräfte aufbietet, um seine Wachsamkeit so zu spannen, dass er nicht durch eine dieser Willensrichtung widersprechende Willensentscheidung überrumpelt wird; er macht sich mit Recht dafür verantwortlich, wenn er es versäumt, diese Spannung immer weiter und weiter zu treiben, so dass sie immer besser und zuverlässiger ihrem Zweck entspricht.

Diese fortschreitende psychologische Technik der Selbstbeherrschung*) beruht allerdings auf einer unerlässlichen Voraussetzung, nämlich der, dass eine latente fundamentale Willensrichtung konstanter Art vorhanden ist, deren Motivirung die vorstellungserzeugenden Willensakte liefern muss. Eine solche konstante Willensrichtung setzt einen festen Endzweck voraus, ein bestimmtes Princip, aus welchem heraus das Leben geleitet wird. Dieses Princip kann nur von zweierlei Art sein, entweder böse oder gut, je nachdem der alles determinirende Endzweck subjektiv oder objektiv ist, je nachdem alle Triebe in den Dienst des Egoismus oder der sittlichen Weltordnung gestellt werden.**)

Das böse Princip wird darum nichts besser, wenn es die psychologische Technik der Selbstbeherrschung in seinen Dienst nimmt und aus einem naiven Egoismus zu einem raffinirten Egoismus wird; das Böse wird nur mehr auf die Gesinnung beschränkt und offenbart sich im Handeln zwar seltener, aber mit desto schlimmerem Effekt. Die psychologische Technik der Selbstbeherrschung führt hier bloss zu einer Freiheit von den sinnlichen, anschaulichen und gefühlsmässigen Motiven zu Gunsten der Willensdetermination durch abstrakte, ver-

*) Vgl. „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins", S. 417—430.
**) Vgl. ebenda S. 430—448.

standesmässig reflektirte Motive; aber indem der Naturinstinkt des selbstsüchtigen Eigenwillens das regulative Princip für die Verwendung der rationellen Selbstbestimmung bleibt und den Zweck repräsentirt, dem alle verstandesmässige Reflexion nur als Mittel dient, bleibt die ganze Selbstbestimmung in der Sklaverei des Natürlichen oder Weltlichen im schlimmen Sinne stecken. Das Natürliche oder Weltliche hat ja sein gutes Recht als teleologische Basis des Geistigen und Sittlichen, aber auch nur als Mittel zu diesem höheren Zweck; sobald das Natürliche und Weltliche sich aus dieser dienstbaren teleologischen Stellung aufbäumt und sich im Egoismus zum Selbstzweck proklamirt, verkehrt es diejenige Bestimmung seiner selbst, in welcher sein Recht und sein Werth liegt, und wird in seiner unberechtigten Verselbstständigung zum Natürlichen oder Weltlichen im schlimmen Sinne. In dieser Gestalt wirft es sich im Egoismus sogar zum Herren von etwas Geistigem auf, nämlich von der psychologischen Technik der Selbstbeherrschung; dass es aber so mit einem Selbstwiderspruch behaftet ist, erweist sich eben dadurch, dass die versuchte Vergeistigung des Egoismus selbst ihn *ad absurdum* führt und den Bankerott desselben als eines Selbstzwecks *ad oculos* demonstrirt.*) Der Egoismus als Herr der Selbstbeherrschung liefert darum keine wahre Freiheit; das Vermögen des Menschen zur geistigen Selbstbefreiung von den natürlichen Motiven missbraucht er zur Perpetuirung der Knechtschaft des Geistes von der Natur. So führt er zur Karrikatur der wahren Freiheit, indem er die formelle Autonomie der egoistischen Pseudomoral mit dem Inhalt der absoluten Unfreiheit von der Natur erfüllt; er ist der Affe der wahren Autonomie, indem er die Gesetzgebung für das menschliche Verhalten einem Selbst überträgt, welches nicht das wahre geistige Selbst des Menschen ist, sondern bloss das natürliche Selbst, welches aber in seiner Erhebung zum alleinigen Selbst schon eine principielle Verkehrung der teleologischen und sittlichen Weltordnung anrichtet.

Das wahre Selbst des Menschen muss vielmehr dasjenige sein, welches die psychologische Technik der Selbstbeherrschung nicht nur zur Befreiung von den natürlichen Motiven, sondern auch zur Befreiung von dem natürlichen Selbst, d. h. zur Selbstverleugnung ver-

---

*) Vgl. „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“: I. „Die egoistische Pseudomoral“, S. 3—102.

werthet, und die rationellen Mittel der Abstraktion und Reflexion nicht zu irrationellen, die vernünftige Weltordnung auf den Kopf stellenden Zwecken, sondern zu rationellen, objektiv-vernünftigen Zwecken benutzt. Der Egoismus mag noch so verständig sein in der Wahl seiner Mittel, er bleibt doch immer wesentlich unvernünftig, nämlich irrationell in der Wahl seines Zweckes; seine formell verständige Autonomie ist daher immer eine unvernünftige Autonomie, und darum bloss scheinbar eine Autonomie, nämlich inhaltlich Sklaverei unter dem verselbstständigten und damit unvernünftig gewordenen Natürlichen, dem Eigenwillen. Die einzige wirkliche Autonomie ist die vernünftige Autonomie, welche wahrhaft vernünftige, d. h. objektive Zwecke anerkennt, und damit Verleugnung des subjektiven Zweckes, d. h. des natürlichen Selbst ist; diese vernünftige Autonomie weist den Eigenwillen mit seinen Emancipationsgelüsten zurück in die dienende Stellung, die ihm als einem Natürlichen zukommt; sie allein giebt dem Menschen die Freiheit, deren er fähig ist, d. h. die sittliche Freiheit, und sie allein ermöglicht eben damit zugleich erst das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit.

Wo das radikal Böse zum regulativen Princip erhoben ist, kann der Mensch wohl Handlungen hervorbringen, welche mit der sittlichen Weltordnung übereinstimmen, aber nicht sittliche Handlungen; denn solche müssten aus einer mit der sittlichen Weltordnung übereinstimmenden Gesinnung hervorgehen, während der Egoismus der sittlichen Weltordnung principiell widerspricht. Die scheinbar sittlichen Handlungen gehen beim Egoisten aus einer ebenso unsittlichen Gesinnung hervor wie die unsittlichen, darum kann von einer sittlichen Verantwortlichkeit beim Egoisten gar nicht die Rede sein; nur dafür kann er sich verantwortlich machen, wenn er aus Mangel an Selbstbeherrschung und Besonnenheit Handlungen vollbracht hat, welche seinem egoistischen Princip nicht gemäss, seinem wohlverstandenen Interesse zuwider waren, d. h. wenn er nicht selbstsüchtig genug gehandelt zu haben glaubt. Sittliche Verantwortlichkeit ist nur möglich, wo ausser den unsittlichen auch sittliche Handlungen möglich sind, wo ausser dem Princip des radikal Bösen auch noch ein gutes Princip vorhanden ist, eine für gewöhnlich latente Grundwillensrichtung im sittlichen Sinne.

Dieser fundamentale sittliche Wille, oder der stetige Wunsch, dass alle eigenen Willensentscheidungen möglichst im sittlichen Sinne aus-

fallen, kann, wie wir oben gesehen haben, auch als ethische Gesinnung bezeichnet werden, als das Verlangen des Geistes nach Realisirung der dem Bewusstsein vorschwebenden ethischen Ideen, als die Sehnsucht nach Verwirklichung der subjektiven sittlichen Weltordnung, als das Streben nach Erfüllung der objektiven Zwecke. Ohne diese ethische Gesinnung, welche im Lichte des religiösen Bewusstseins mit dem praktischen Glauben zusammenfällt, wäre Verantwortlichkeit unmöglich; der bloss natürliche Mensch, d. h. der bloss unter der Herrschaft des natürlichen Eigenwillens stehende Mensch wäre völlig unter der Macht des Bösen, und darum einerseits gänzlich unfähig zum Guten, aber andererseits auch gänzlich unfähig, zur moralischen Verantwortung gezogen zu werden.

Selbstverständlich ist ein solcher bloss natürlicher Mensch eine völlig unwirkliche Abstraktion; ein solcher Mensch stände noch unter den höher organisirten Thieren, welche bereits ausnahmslose moralische Instinkte besitzen, d. h. Instinkte, welche über die Erfüllung subjektiver Zwecke hinaus zur Verwirklichung objektiver Zwecke dienen. Auch der eingefleischteste Egoist, welcher sein Princip in voller Reinheit durchzuführen glaubt, steht doch unwillkürlich mehr oder minder unter der Herrschaft der von ihm als illusorisch durchschauten socialen Instinkte und damit unter der Macht einer sein Princip durchbrechenden objektiven Vernunft; mag er sein Gewissen noch so sehr abgestumpft haben, ganz wird er doch die mahnende Stimme der seinem Geiste immanenten sittlichen Weltordnung nicht los. Darum ist es auch ganz richtig, jeden Menschen, sofern er Mensch ist, für sittlich verantwortlich zu erklären; man muss nur dabei dessen eingedenk bleiben, dass diese Verantwortlichkeit nicht in der Beschaffenheit des natürlichen Menschen als solchen beruht, sondern in einer ethischen Gesinnung, welche aus der blossen Natürlichkeit nicht erklärt werden kann.

Mit der ethischen Gesinnung ist der feste Punkt gegeben, von welchem aus die psychologische Technik der Selbstbeherrschung ihre Hebel ansetzen kann zur Ueberwindung des Bösen; an ihr besitzt der Mensch die strategische Operationsbasis, von welcher aus er Zoll um Zoll dem Bösen sein Gebiet streitig machen kann, an ihr die unverlierbare Festung, in welche er, noch so oft geschlagen, sich zurückziehen und seine Kräfte zu immer neuen Feldzügen sammeln kann. Wie gross auch die Macht des Bösen sei, wie eng das Netz, mit dem es ihn von aussen und innen umsponnen, so ist seine Macht

doch nicht unüberwindlich, und sein Netz, wenn auch nicht mit einem Mal zu zerreissen, doch Masche vor Masche aufzutrennen. Mit der principiellen Anerkennung der sittlichen Weltordnung als Norm des Handelns ist die Selbstverleugnung oder die Verleugnung des egoistischen Naturinstinkts als Norm des Handelns bereits principiell vollzogen, und es handelt sich nur noch darum, in jedem besonderen Falle dem Rückfall in den instinktiven Egoismus vorzubeugen. Dies geschieht vornehmlich durch Bekämpfung der zum Bösen hinleitenden Triebe, wobei die guten Triebe als Waffen benutzt und durch Vorhaltung der geeigneten Motive in Aktion gesetzt werden. Auch die pathologisch degenerirten bösen Triebe müssen mit denselben Mitteln bekämpft werden; denn bekanntlich ist selbst vom medicinischen Standpunkt die psychologische Behandlung ein Hauptmittel der psychiatrischen Therapie. Gerade weil das Normale und Abnorme flüssig in einander übergeht, kann nicht jede pathologische Entartung von der Verantwortlichkeit entbinden; der Mensch muss ihre Bekämpfung um so energischer in die Hand nehmen, je hochgradiger sie ist, aber er kann niemals behaupten, dass sie zu weitgehend sei, um noch irgend welcher Selbstbeherrschung Raum zu gestatten. Auch völlig unzurechnungsfähige Irre sind sehr wohl noch eines bedeutenden Grades von Selbstbeherrschung fähig und darum innerhalb einer begrenzten Sphäre sehr wohl noch einer moralischen Verantwortlichkeit fähig, auch nachdem sie längst von juridischer Verantwortlichkeit für ihre Handlungen entlastet sind. So lange der Geisteszustand des Irren noch ein Reflektiren über seine Handlungen und eine Selbstbestimmung durch selbstgesetzte Motive gestattet, ist auch der Kampf gegen die bösen Anlagen nicht völlig aussichtslos, wenngleich in seinen Chancen sehr viel ungünstiger; erst das Absterben einer sittlichen Grundwillensrichtung entfesselt das rein natürliche Spiel der unwillkürlichen Begehrungen, entkleidet aber damit auch den Irren seines sittlichen Charakters als Mensch.

So wenig wie die innere böse Natur des Menschen den Kampf gegen das Böse hoffnungslos machen kann, ebenso wenig die äussere Macht desselben, wie sie in den verführenden Umständen, der Ansteckung und der Kollektivschuld sich darstellt; allerdings wird es bei sonst gleicher innerer Anlage einer kräftigeren ethischen Gesinnung und einer mehr vervollkommneten Technik der Selbstbeherrschung bedürfen, um gleiche Erfolge zu erzielen. Je verlockender

die Motive der bösen Triebe unwillkürlich als Wahrnehmung in's Bewusstsein treten, desto lebhafter und eindringlicher müssen die Vorstellungen sein, welche den guten Trieben als Motive vorgehalten werden, um sie bis zu einem Grade des Begehrens zu erregen, welcher den motivirten bösen Begehrungen nicht nur die Wage hält, sondern sie noch um etwas an Stärke übertrifft. Aehnlich ist es mit der Ansteckung durch schlechte Beispiele; da kommt es darauf an, durch Uebung die Selbstständigkeit des sittlichen Urtheils so zu schärfen und den Inhalt des sittlichen Bewusstseins so zu klären, dass derselbe gegen Verfälschungen von aussen her sicher gestellt ist. Es ist immer eine Art sittlicher Trägheit, wenn man sich auf das Gewissen Anderer verlässt, anstatt allein die Aussprüche des eigenen Gewissens zur Richtschnur zu nehmen; diese Trägheit ist ebenso durch Anspannung der eigenen Willenskraft zu überwinden, wie die aus dem Gefühl der Unsicherheit und Unreife stammende Unselbstständigkeit durch Uebung in eigener sittlicher Bethätigung. Alle solche Umstände können wohl als Begünstigungen des Bösen gelten, und dadurch als mildernde Umstände die Schwere der Schuld verringern, aber sie können die Verantwortlichkeit dafür, dass der Mensch im Kampf mit dem Bösen seine Kräfte nicht straffer angespannt hat, nicht aufheben.

Etwas anders verhält es sich mit der Kollektivschuld. Diese vertheilt sich zunächst auf alle Träger, so dass auf jedem Einzelnen nur eine relativ kleine Rate ihres ganzen Gewichtes lastet; diejenigen Mitglieder der Gesellschaft, welche noch nicht zu sittlicher Reife herangewachsen sind, oder noch keine Gelegenheit gehabt haben, an der Sanktionirung bestimmter, eine Kollektivschuld begründender Einrichtungen und Gebräuche Theil zu nehmen, werden von derselben gar nicht betroffen. Die Raten, in welchen sie sich auf ihre aktuellen Träger vertheilt, sind genauer zu bemessen nach dem Grade von Macht und Einfluss, welchen der Einzelne besitzt, um auf die Veränderung und Besserung der Einrichtungen und Gebräuche hinzuwirken; nur insoweit kann er mitschuldig an denselben genannt werden, als er die Schlechtigkeit derselben erkannt und dennoch die sich ihm darbietende Gelegenheit zur Besserung derselben unbenutzt gelassen hat. Ein Sturmlaufen gegen befestigte Mächte ohne einen der dabei aufgewandten Kraft entsprechenden nützlichen Erfolg wäre eine Vergeudung von sittlicher Energie, welche an anderer Stelle weit

grösseren Gewinn bringen konnte, und insofern unsittlich. Wo aber wirklich im Kleinen oder Grossen die Gelegenheit sich darbietet, um an die für schlecht erkannten Zustände die bessernde Hand anzulegen, da soll und kann auch die sittliche Energie des Menschen ausreichen, um auch in social-ethischer Hinsicht seine individual-ethische Pflicht nicht unerfüllt zu lassen; da trifft den Trägen oder Feigen mit Recht ein Vorwurf für schuldvolle Versäumniss.

So ist beides gleich wahr: einerseits ist der Mensch von Natur böse und ringsum von der objektiven Macht des Bösen umgeben; andererseits ist sein Kampf gegen das Böse so lange nicht aussichtslos, als er nicht durch Krankheit seiner Menschheit verlustig gegangen ist, und ist so lange auch seine sittliche Verantwortlichkeit ausser Zweifel. Das Gefühl der Verantwortlichkeit ist im Recht für jede einzelne That, wenn auch das Böse überhaupt für den Menschen nicht schlechthin zu vermeiden ist. Nicht für seine böse Natur und nicht für den natürlichen Einfluss der objektiven Macht des Bösen auf ihn ist der Mensch verantwortlich, wohl aber dafür, dass er in jedem einzelnen Falle nicht energisch genug den Kampf gegen das Böse geführt hat, von dem er niemals wissen kann, ob er nicht doch mit den ihm zu Gebote stehenden Kräften zum Siege geführt hätte. So tritt auch das Schuldgefühl in sein Recht, welches sich aus dem aktuell Bösen und dem Gefühl der Verantwortlichkeit für dasselbe zusammensetzt.

Seine böse Natur empfindet der Mensch nur als ein Uebel, aber als ein Uebel, das insofern mit dem Schuldgefühl in unmittelbarer Beziehung steht, als es geeignet ist, das Verstricken in Schuld zu begünstigen und die eventuelle Schuld um so schwerer zu machen; dagegen das empfindet der Mensch als Schuld, dass er seine Willensentscheidung zu einseitig von seiner subjektiven bösen Anlage und der objektiven Macht des Bösen hat bestimmen lassen, anstatt beide durch Vorhaltung von Motiven zum Guten vor den Willen zum Guten zu bekämpfen und zu besiegen. Nicht in allen Fällen kann der Sieg dem Menschen gelingen; aber er kann nicht wissen, welche Fälle dies waren, und muss deshalb jeden einzelnen Fall als einen solchen betrachten, in welchem die Möglichkeit des Sieges nicht ausgeschlossen war. Nur der psychologische Determinismus ermöglicht so die Verantwortlichkeit wie das Böse und die Vereinbarkeit einer individuellen Verantwortlichkeit für die einzelne That mit der Unvermeidlichkeit

des Bösen im Allgemeinen. Darum ist der psychologische Determinismus im Gegensatz zu Fatalismus und Indeterminismus ein Postulat des religiösen Bewusstseins, weil er *conditio sine qua non* ist für diejenigen Forderungen des religiösen Bewusstseins, welche wie die Allgemeinheit des Bösen und das wahrhafte persönliche Schuldgefühl als Grundlagen der allgemeinen menschlichen Erlösungsbedürftigkeit gelten müssen.

Zugleich haben wir das andere Ergebniss festzuhalten, dass der Mensch gar nicht erlösungsbedürftig wäre, wenn er bloss böse und nichts als böse, also wenn er bloss natürlicher Mensch wäre, denn dann fehlte ihm die Verantwortlichkeit, ohne welche das Böse kein Schuldgefühl und kein Bedürfniss nach Erlösung von der Schuld als solchen hervorrufen kann; nur weil der Mensch mehr ist, als die unwirkliche und in ihrer Isolirung unmögliche Abstraktion des bloss natürlichen Menschen besagt, nur darum ist er einer Erlösung ebenso bedürftig wie fähig. Dass die Erlösungsbedürftigkeit nur in einem erlösungsfähigen Subjekt auftauchen kann, ist eigentlich ebenso selbstverständlich, wie dass der bloss natürliche Mensch nicht erlösungsfähig ist; darin liegt aber schon, dass das religiöse Subjekt niemals der bloss natürliche Mensch sein kann, sondern der Mensch als Einheit des natürlichen Menschen mit dem übernatürlichen sittlichen Willen. Dieser gute Wille oder die ethische Gesinnung bildet somit den letzten Ausgangspunkt sowohl der Erlösungsbedürftigkeit wie der Erlösungsfähigkeit und deshalb kommt alles darauf an, über ihn und sein Verhältniss zum natürlichen in's Klare zu gelangen.

b) Der Mensch als erlösungsfähiger.

Dass der sittliche Wille nicht ein Produkt des natürlichen Menschen sein kann, ist klar; denn der natürliche Mensch als solcher kann bewusster oder unbewusster Weise nur aus dem Princip des eudämonistischen Egoismus heraus seinen Willen determiniren, und diese Determination kann niemals zu Resultaten führen, welche das Gegentheil ihres genetischen Princips darstellen und dasselbe bekämpfen und überwinden. Wer da glaubt, dass die Selbstsucht in ihren Konsequenzen jemals aus sich die ethische Gesinnung gebären könne, der weiss eben noch nicht, was ethische Gesinnung ist, nämlich Selbstverleugnung und Unterordnung der subjektiven Zwecke unter die objektiven, und zwar nicht etwa bloss eine vorläufige und

zeitweilige Unterordnung in der Hoffnung auf späteren desto grösseren persönlichen Vortheil, sondern eine dauernde und endgiltige Abdankung des Egoismus zu Gunsten der objektiven Zwecke der sittlichen Weltordnung. Auch nicht den kleinsten socialen Instinkt vermag der Egoismus zu erzeugen, weil er sich doch nicht selber prellen kann; sondern er wird geprellt durch die seiner vermeintlichen Selbstdetermination immanente objektive Vernunft, in Folge deren aus seinem subjektiv unvernünftigen und sich bloss für vernünftig haltenden Thun eine objektiv vernünftige Leistung herauskommt. Dies gilt für die über den Selbsterhaltungszweck hinausgehenden Instinkte der niederen und höheren Thiere grade ebenso gut, wie für die moralischen Instinkte des Menschen; dass es moralische Instinkte giebt, d. h. Instinkte mit egoistisch unzweckmässigen, aber objektiv zweckmässigen Folgen für die Menschheit, das ist eben schon ein Beweis dafür, dass in der Genesis der menschlichen Instinkte nicht bloss die Natürlichkeit des Befriedigung suchenden Eigenwillens, sondern eine übernatürliche Teleologie wirksam gewesen ist, dass schon im Naturprocess sich die immanente sittliche Weltordnung, wenn auch nur vorbereitend, bethätigt.

So lange der naive Egoismus mit den moralischen Instinkten ebenso wie mit den bösen Trieben im eudämonistischen Sinne operirt, so lange ist von bewusster Sittlichkeit noch keine Rede; diese erwacht erst da, wo der Mensch ein sittliches Bewusstsein gewinnt, d. h. aus seinen moralischen Instinkten Regeln des Verhaltens abstrahirt und diese dem egoistischen Interesse gegenüber stellt. Nicht das ist ein sittlicher Wille, wenn man barmherzig ist, weil man nun einmal den moralischen Instinkt des Mitleids hat und dieser Trieb auf ein geeignetes Motiv zufällig reagirt, sondern wenn man es für sittlich hält, barmherzig zu sein, und nun seinem Triebe mit dem Bewusstsein folgt, nicht seines Behagens wegen, sondern um der guten That willen Barmherzigkeit zu üben. Wo das Gute nur gethan wird, weil es dem Egoismus zufällig passt, da ist von einem sittlichen Willen, von einer ethischen Gesinnung, auf welche die Verantwortlichkeit sich stützen könnte, noch keine Rede, sondern nur da, wo die guten Begehrungen rein um des Guten willen, d. h. weil es für sittlich gut gehalten wird, vom bewussten Willen gebilligt, zugelassen und unterstützt werden. Diesen guten Willen aber kann der Egoismus nie produciren, eben weil er der diametrale Gegensatz seiner selbst ist.

Der natürliche Mensch kann schlechterdings über die Klugheits-Pseudomoral (oder ihre Umkehrung in Askese) nicht hinaus und der sittliche Wille muss deshalb nothwendig anderswoher stammen als aus dem natürlichen Menschen.

Der sittliche Wille ist als aktueller immer nur soweit vorhanden, als das sittliche Bewusstsein bereits erwacht und entwickelt ist; denn der sittliche Wille ist derjenige, welcher das Gute will aus keinem andern Grunde, als weil es das Gute ist. Um etwas um des Guten willen wollen zu können, muss man zunächst eine Vorstellung davon haben, dass dies das Gute und nicht sein Gegentheil sei; dieses Bewusstsein von dem, was gut ist im sittlichen Sinne, kann aber wiederum nur durch die Vorstellung des Gegentheils, des Bösen, geweckt werden. Erst thut man das Böse, natürlich ohne Verantwortlichkeit, weil man noch nicht weiss, dass es das Böse ist; und erst an der Betrachtung des Bösen und seiner Folgen geht das Verständniss auf, dass dies das Böse ist, dass es nicht hätte sein sollen, dass es hinfort nicht wieder sein soll, sondern sein Gegentheil sein soll. Natürlich braucht man nicht jede einzelne Art von bösen Handlungen erst selbst zu begehen, bevor man sie als böse erkennt: es kann auch die von der Phantasie lebhaft ausgemalte Vorstellung, dass man die That schon gethan habe, genügen, um einem klar werden zu lassen, wie einem dann zu Muthe sein würde. Diese anticipirende Einsicht in die Natur des Bösen wird besonders dann erleichtert, wenn man vorher selbst schon zum Objekt ähnlicher Handlungen Anderer geworden ist und ihre unangenehmen Folgen an sich selbst erprobt hat; aber die Beobachtung an Anderen genügt für sich allein nicht, um das Gewissen zu wecken, es gehört dazu immer die Vorstellung wie einem selbst zu Muthe sein würde, wenn man der Thäter wäre. Zu dieser Erwägung aber würde der Mensch niemals gelangen, wenn er nicht zunächst selbst auch irgend welche böse Handlungen vollbracht und zwar wiederholentlich vollbracht hätte. Denn die erste böse That kann wohl das sittliche Bewusstsein in Bezug auf die Erkenntniss des Bösen (und Guten), aber nicht in Bezug auf das Schuldgefühl wecken, weil ihr eben noch die Verantwortlichkeit fehlt; es muss also zunächst durch eigene Erfahrung die sittliche Autonomie geweckt und dann durch eine neue Erfahrung von einer dem sittlichen Gesetz widersprechenden Handlung das Schuldgefühl geweckt sein. Dann erst ist das sittliche Geistesleben seiner wesentlichen Momente soweit

mächtig geworden, dass bei besonders günstig veranlagten Naturen möglicher Weise die lebhafte Vorstellung von dem Zustande nach eventuell vollbrachter That die wirkliche Erfahrung von diesem Zustande ersetzen kann.

Selbstverständlich ist diese Möglichkeit auch nur ein Ideal des Menschen, das nirgends in der Wirklichkeit erreicht ist, da alle Menschen von Zeit zu Zeit wieder in leichtere oder schwerere Schuld verfallen und durch die Erfahrung des Bösen zu neuem Kampfe gegen dasselbe aufgestachelt werden müssen; es ist aber wichtig zu konstatiren, dass selbst das blosse Ideal des Menschen als ein mindestens zweimal durch die eigene böse That hindurchgehendes gedacht werden muss, um zunächst die zur Weckung der sittlichen Kräfte nothwendigen Erfahrungen zu sammeln. Das Böse gehört eben nicht bloss als potentielles, sondern auch als aktuelles zur menschlichen Natur, freilich nicht als etwas, das aktuell zu bleiben bestimmt ist, sondern als ein unentbehrlicher Durchgangspunkt zur Entfaltung des aktuellen sittlichen Willens; es ist also im Menschen nicht bloss eine Prädisposition, sondern wirklich eine Prädetermination zum Bösen vorhanden. Nicht einige Menschen sind zum Bösen und andere zum Guten prädestinirt, sondern alle Menschen sind sowohl zum aktuellen Bösen als zu dessen Ueberwindung prädeterminirt; in welchem Maasse er zum einen und zum andern prädeterminirt sei, kann kein Mensch *a priori* wissen, sondern nur durch sein Leben selbst erfahren. Da er es *a priori* nicht weiss, so muss er sich nach stattgehabtem Erwachen seines religiös-sittlichen Bewusstseins so zu benehmen suchen, als ob das Böse, an welchem sein religiös-sittliches Bewusstsein erwacht ist, das einzige aktuelle Böse war, das für ihn nöthig war, und als ob seine Fähigkeit zur Ueberwindung des Bösen fortan ausreichen müsse, um kein aktuelles Böses mehr in ihm aufkommen zu lassen.

Zugleich ist zu konstatiren, dass der sittliche Wille vor der Aktualität des Bösen nur als potentieller vorhanden sein kann, in demselben Sinne, wie auch die bösen Triebe und der radikal böse egoistische Eigenwille vor der Aktualität des Bösen nur potentiell vorhanden sind. Jenseits der Aktualität des Bösen liegt sowohl im Leben des Einzelnen wie in dem der Menschheit ein Zustand sittlicher Indifferenz, der die embryonalen Keime zwar des Bösen und Guten, aber als Aktuelles weder das Böse noch das Gute enthält. Man bezeichnet diesen Zustand als den der Unschuld nach dem Merkmal,

dass ihm das aktuelle Böse fehlt; man darf aber dabei nicht vergessen, dass der Zustand der Unschuld das aktuelle Gute ebensowenig aufzuweisen hat wie das aktuelle Böse; insoweit der Mensch noch unschuldig ist, insoweit ist sein sittliches Bewusstsein noch nicht geweckt, insoweit ist er also noch nicht zu bewusster Sittlichkeit vorgedrungen, ist sein sittlicher Wille noch unentwickelt, und können seine etwaigen Handlungen nur unabsichtlich mit der sittlichen Weltordnung übereinstimmen. Wegen seiner Freiheit vom aktuell Bösen erscheint die Unschuld als das Bessere gegenüber dem Zustande der Schuld; aber sie erscheint doch nur so, wenn man diese Phasen aus dem Zusammenhang der geistig-sittlichen Entwickelung herausreisst und in unwahrer Isolirung betrachtet. In Wahrheit ist die Schuld das Höhere der Unschuld, weil sie näher zur Tugend ist, weil erst aus der Schuld das Erlösungsbedürfniss erwächst, das den Menschen zum Suchen und Finden der Erlösung und Heiligung fähig macht. Darum ist der Zustand der Indifferenz ebenso unheilig wie unschuldig und jedenfalls ausser Stande, zum Verständniss des Verhältnisses zwischen der bösen Naturanlage und sittlichen Geistesanlage des Menschen irgend etwas beizutragen; aus dem potentiellen Nebeneinanderliegen der Keime lässt sich dieses Verhältniss weit weniger erkennen als aus dem aktuellen Nebeneinanderbestehen der entwickelten Anlagen. Auf das letztere sehen wir uns daher zurückgewiesen, nachdem der Versuch, durch Zurückgreifen auf den vor der Aktualität des Bösen liegenden Zustand für dieses Problem ein bloss negatives Ergebniss geliefert hat.

Wenn der Einzelne auch im Stande der Unschuld schon Anlagen zum Guten besitzt, so muss er dieselben eben daher erhalten haben, woher er auch die Anlagen zum Bösen erhielt, nämlich von seinen Vorfahren; diese aber haben dieselben theils ebenfalls ererbt, theils durch ihr eigenes geistiges Leben entwickelt. Die Menschheit als solche kann keine anderen Anlagen zum Bösen oder Guten auf die Welt mitgebracht haben, als die sie von ihren thierischen Vorfahren überkommen, und diese haben sie selbst wieder in ihrem psychischen Lebensprocess hervorgebracht und im Laufe der Generationen ausgebildet. Immer weist also die Anlage, welche die Aktualität des sittlichen Willens erleichtern und begünstigen soll, auf einen früheren Lebensprocess derselben Art als auf ihren Ursprung zurück; auf einem bestimmten Punkte der Entwickelungsreihe ist sie unentbehrlich, um

die gesetzmässige psychologische Entstehung eines sittlich guten Willens von solchem Grade und solcher Beschaffenheit erklärlich zu machen, aber im Ganzen genommen ist es lediglich eine nichtssagende Verschiebung des Problems, wenn man den sittlichen Willen aus der sittlichen Anlage zu erklären vermeint, während doch die sittlichen Anlagen der lebenden Generation nur der objektivirte Niederschlag der sittlichen und der die Sittlichkeit unbewusst vorbereitenden Willensakte aller vergangenen menschlichen und thierischen Generationen sind.

Gerade die Entwickelung der primitivsten sittlichen Anlagen aus psychischen Aktionen, die zwar unbewusst dem Egoismus zuwiderlaufen, aber dem Bewusstsein als blosse Ausflüsse des Egoismus erscheinen, d. h. die Entwickelung der socialen Instinkte, welche nach dem Erwachen des sittlichen Bewusstseins sich als moralische Instinkte darstellen, gerade diese unbewusste teleologische Vorbereitung des sittlichen Willens kann uns die richtige Fährte zur Lösung des Problems weisen. Aus den unbewusst entwickelten socialen Instinkten zieht die unbewusst-vernünftige Reflexion des Menschen ein unbewusst vernünftiges Facit und präsentirt dieses dem Bewusstsein als moralisches Postulat, dem der Egoismus sich zu beugen hat; die unbewusst-vernünftige Reflexion über die Postulate der moralischen Instinkte erhebt sich bei fortschreitender geistiger Entwickelung allmählich zum Bewusstsein ihrer selbst, und die Vernünftigkeit der moralischen Instinkte wird nun selbst zu ihrer Legitimation, beziehungsweise zum Prüfstein ihrer moralischen Stichhaltigkeit und Tragweite. So tritt die Vernunftmoral principiell an die Stelle der Gefühlsmoral und macht diese zu ihrer dienenden Magd in der Ausführung ihrer Absichten. Noch bildet dabei die Vernünftigkeit sich ein, subjektive individuelle Vernünftigkeit zu sein, weil sie in dem subjektiven individuellen Bewusstsein sich abspielt; endlich aber muss sie sich zu der Einsicht erheben, dass sie gerade insoweit, als sie vernünftig ist, auch nicht subjektiv und individuell, sondern objektiv und universell ist.

Ihre Objektivität und Universalität erweist sie eben damit, dass sie objektive Zwecke postulirt, während das in seiner Subjektivität befangene Individuum nur subjektive Zwecke setzen kann; indem sie sich als die in's Bewusstsein hineinscheinende oder dem Bewusstsein aufgehende objektive unbewusste Vernunft begreift, erkennt sie sich

als die wahrhaft universelle unbewusste Vernunft, die der Welt des Daseins wie des Bewusstseins als objektiver Zweck immanent ist, oder als die immanente teleologische Weltordnung, welche sich in der Gesammtheit der existirenden Individuen verwirklicht, oder als die absolute sittliche Weltordnung, welche wie im Dasein als objektive, so im Bewusstsein als subjektive sittliche Weltordnung zur Erscheinung kommt. Sie ist es, welche die organischen Processe so leitet, dass ein psychisches Leben höherer Art aus ihnen erwächst, sie, welche die psychischen Lebensprocesse so leitet, dass sociale Instinkte aus ihnen hervorgehen, sie endlich, welche das geistige Leben der Menschheit so leitet, dass aus den socialen Instinkten der sittliche Wille sich entwickelt. In diesem letzten Ergebniss springt sie im Lichte des Bewusstseins als dasselbe hervor, was sie unbewusst von Beginn des Processes an war, nämlich als sittliche Weltordnung, die die den idealen Inhalt eines sie realisirenden Willens bildet.

Den sittlichen Willen oder die ethische Gesinnung nennt das religiöse Bewusstsein Glauben, speciell praktischen Glauben; die sittliche Weltordnung in ihrer Immanenz im individuellen Geiste nennt es Gnade, speciell Heiligungsgnade, und wie wir hier so eben die Identität des sittlichen Willens mit der dem Menschen immanenten objektiven Vernunft der sittlichen Weltordnung erkannt haben, so weiss das religiöse Bewusstsein den Glauben mit der Gnade, speciell den praktischen Glauben mit der Heiligungsgnade identisch. Hatten wir oben den Besitz eines sittlichen Willens als die unentbehrliche Grundposition für eine sittliche Freiheit erkannt, so zeigt sich nunmehr, dass die Freiheit des Menschen ganz allein auf der Gnade basirt, und dass ihr Entwickelungsgrad abhängig ist von dem Entwickelungsgrad der Gnade im Menschen. Hatten wir ferner den Besitz eines sittlichen Willens als unerlässliche Bedingung der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit begriffen, so stellt sich nunmehr, wo wir uns auf die Identität der ethischen Gesinnung mit der Gnade besonnen haben, die Einwohnung der Gnade im Menschen selbst als *conditio sine qua non* der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit dar; der natürliche, der Gnade ermangelnde Mensch ist weder erlösungsbedürftig noch erlösungsfähig, freilich kann es auch einen solchen gar nicht geben, da der Mensch erst durch die Immanenz der unbewussten teleologischen Vernunft zum Menschen wird. So gewiss jeder Mensch zum Bösen nicht bloss prädisponirt, sondern auch

prädeterminirt ist, so gewiss ist auch jeder zum Guten nicht bloss prädisponirt, sondern prädeterminirt; hier wie dort fragt es sich nur, in welchem absoluten und relativen Maasse. So gewiss der natürliche Mensch eine existenzunfähige Abstraktion ist, so gewiss gehört jeder wirkliche Mensch in höherem oder geringerem Grade zu den Begnadeten; so gewiss es keinen schlechthin Verworfenen giebt, so gewiss keinen schlechthin Erwählten, denn auch der Verworfenste trägt die Gnade in gewissem Grade in sich und auch der Begnadeste ist nicht vom aktuellen Bösen eximirt.

Jedem Menschen als solchen ist also die Gnade immanent, nur nicht jedem auf bewusste Weise; wo das sittliche Bewusstsein noch nicht erwacht und ein aktueller sittlicher Wille noch nicht entwickelt ist, da ist die Gnade erst als vorbereitende Gnade thätig, als welche sie auch in der Ausbildung der socialen Instinkte in den Thieren anerkannt werden muss. In den vererbten sittlichen Anlagen hat die Gnade sich Hilfsmechanismen von höherem oder geringerem Werthe geschaffen, deren Besitz erst die Aktualität eines höheren Grades der Gnade im Menschen psychologisch ermöglicht; die Verleihung solcher physiologisch aufgespeicherten Erbgnade ist daher selbst schon als eine Gnade zu bezeichnen, und als eine um so höhere Gnade, je vollkommener die betreffenden Anlagen sind. Aber diese Anlagen wären werthlos, wenn nicht die aktuelle Gnade hinzuträte, um sie zu entfalten und fortzubilden; sie allein könnten sich gar nicht von selbst zur Aktualität entwickeln, wenn nicht die objektive Vernunft als Gnade dem menschlichen Geistesleben immanent wäre. Die Erbgnade, oder die ererbte psychophysische Anlage zur Aufnahme der aktuellen Gnade, und die aktuelle Gnade selbst sind also beides gleich unentbehrliche Bestandtheile zur Entfaltung einer ethischen Gesinnung; erst in der Einheit dieser beiden Seiten wird man die volle dem Menschen innewohnende Gnade im weiteren Sinne sehen dürfen, ohne zu vergessen, dass die Erbgnade jeder Generation nur der Niederschlag der aktuellen Gnade aller vorhergehenden Generationen ist, und doch nur dazu dient, das Auftreten der aktuellen Gnade in höherem Grade und in durchgebildeterer Bewusstseinsform psychologisch zu ermöglichen. Darum wäre es unzulässig, alle Gnade auf Erbgnade, d. h. auf angeborene Dispositionen zurückführen zu wollen, welche etwa durch ein Wunder bei der Zeugung oder Geburt dem Menschen anerschaffen wären; die Anlage kann die Funktion nur

erleichtern, aber nicht ersetzen, und ist selbst nur das Produkt aller die jeweilig bestehenden Anlagen überschreitenden Funktionen. In jedem besonderen Falle, wo die aktuelle Gnade das in der Erbgnade prädisponirte Maass qualitativ oder intensiv übersteigt, hat man in diesem Ueberschuss eine Entfaltung vorbewusster gottmenschlicher Funktionen zu erkennen, die nach ihrer göttlichen Seite Gnade, nach ihrer menschlichen Seite unbewusster religiöser Trieb zu nennen sind; die religiöse Anlage des Menschen setzt sich darum selbst schon aus den physiologischen Prädispositionen der Erbgnade und aus dem unbewussten religiösen Trieb zusammen, welcher gerade die Triebkraft in der Ausbildung und Fortbildung jener Prädispositionen darstellt. Nur als aktuelle Gnade, aber auf Basis der Erbgnade, ist die Gnade identisch mit der ethischen Gesinnung des Menschen; so aber ist sie ein wesentliches konstituirendes Element des Menschen, ohne welches derselbe nicht sittliche Persönlichkeit, also nicht Mensch sein könnte.

Für das religiöse Bewusstsein ist es selbstverständlich und bedarf es keiner langen Erwägungen, dass die Gnade nicht bloss angeborene Erbgnade sein kann, sondern wesentlich funktionelle Gnade sein muss, weil es in der Gnade diejenige Funktion erkennt, mit welcher Gott in das religiöse Verhältniss eintritt. Wäre die Gnade nicht göttliche Funktion, so wäre ja Gott kein lebendig gegenwärtiger für das religiöse Bewusstsein, so würde nicht er selbst Objekt des religiösen Verhältnisses sein, wenn die Erbgnade seine Stelle vertritt, sondern eine mittelbare Wirkung längst vergangener Schöpferthätigkeit, wie die ererbten, d. h. im Organismus wurzelnden Anlagen es sind. Wollte das religiöse Bewusstsein die ererbten sittlichen Anlagen als einzige Form auffassen, in welcher die Gnade in das menschliche Geistesleben hineinreicht, und dennoch daran festhalten, dass das religiöse Verhältniss Gott selbst, und nicht bloss eine mittelbare Wirkung desselben zum Objekt habe, so wäre damit das religiöse Verhältniss als reale Einheit von Gott und Mensch aufgehoben und ein bloss ideales Verhältniss des menschlichen Bewusstseins zu seiner Vorstellung von einem schlechthin transcendenten Gott an dessen Stelle gesetzt. In beiden Fällen, gleichviel ob die Erbgnade selbst zum Objekt des religiösen Verhältnisses, d. h. das Geschöpf zum Schöpfer gemacht wird, oder ob an Stelle des realiter immanenten Gottes die blosse Vorstellung von dem transcendenten Schöpfer der Erbgnade tritt, in beiden Fällen wird das religiöse Bewusstsein seines

wahren Inhaltes beraubt und sein tiefstes Bedürfniss, die Sehnsucht nach realer Einheit mit Gott selbst, als eine unerfüllbare Illusion bei Seite geschoben; das seiner selbst gewisse religiöse Bewusstsein lässt sich aber solchen Raub nicht gefallen, sondern verharrt gebieterisch bei dem Postulat, dass die im menschlichen Geistesleben erfahrene Gnade, wenn auch auf ererbte Dispositionen gestützt, doch wesentlich unmittelbare Funktion Gottes sei, ohne dass sie darum aufhöre, specifisch menschliche Geistesfunktion und als solche konstituirendes Element der geistig-sittlichen Persönlichkeit des Menschen zu sein.

Hiermit ist ein neues Problem gegeben, welches sich den vorherbehandelten beiden Problemen der religiösen Anthropologie (der Vereinbarkeit des Bösen mit der Absolutheit Gottes und der Verantwortlichkeit mit der Allgemeinheit des Bösen) als drittes anreiht. Wie kann eine Funktion des menschlichen Geistes Funktion Gottes sein, ohne dass der Mensch zum Gott und das religiöse Verhältniss ein Verhältniss des Menschen zu sich selbst wird? Wie kann eine unmittelbare Funktion Gottes konstituirendes Element der menschlichen Persönlichkeit sein, ohne deren individuelle Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung zu einem blossen Schein zu verflüchtigen? Sind göttliche und menschliche Funktion identisch, so müssen auch ihre Subjekte identisch sein, d. h. es wird dann entweder der Begriff Gottes in dem des Menschen oder der des Menschen in dem Gottes aufgehoben, entweder der Mensch vergottet oder in Gott annihilirt, in beiden Fällen aber das religiöse Verhältniss aufgehoben, oder doch für eine psychologische Illusion erklärt. Die metaphysischen Voraussetzungen, unter welchen allein diese Schwierigkeiten lösbar sind, werden in demselben Sinne als Postulate des religiösen Bewusstseins zu bezeichnen sein, wie diejenigen, unter welchen allein die beiden vorhergehenden Probleme ohne Widerspruch lösbar waren.

Auf den individualistischen Pluralismus, gleichviel ob auf materialistischer oder monadologisch-spiritualistischer Basis, brauchen wir hierbei keine Rücksicht zu nehmen, weil der Begriff der Gnade überhaupt keinen Sinn hat, wo es keinen Gott giebt, von dem sie ausgehen kann. Ebenso kann der Theismus in seiner gewöhnlichen Form, wonach die Gnade eine bloss göttliche, nicht zugleich menschliche Funktion ist und den Menschen als ein von aussen kommendes Dämonisches in Besitz nimmt, nach den früheren Erörterungen hier nicht mehr in Betracht kommen; von diesem Standpunkt bleibt es

schlechthin widerspruchsvoll, wie die Funktion der einen Persönlichkeit von der geistigen Substanz der anderen assimilirt werden soll. Dagegen bleibt eine andere Form des Theismus zu betrachten, nach welcher Gott die Menschen so zu sagen als potentielle Götter geschaffen und zur Aktualisirung der ihnen von Anbeginn anerschaffenen Gnade bestimmt habe, so dass in der That nicht mehr der in absoluter Transcendenz verharrende Gott, sondern die als Gnade dem Menschen immanente Potenz der Vergottung als Objekt des religiösen Verhältnisses gilt. Diese Form des Theismus ist noch nicht durchgeführt, würde aber unter Anlehnung an den naturalistischen Monismus der ägyptischen Theosophie zur Geltung gelangen, wenn der moderne Spiritismus es verstände, sich wirklich, wie er beabsichtigt, zur Religion zu entwickeln. Es ist leicht erkennbar, dass die Befriedigung, welche das Verhältniss zu dem eigenen Ich dem religiösen Bewusstsein zu bieten vermag, ebensowenig ausreicht, wie die Vertröstung auf die Zeit nach dem Tode, wo die hier verhüllte Göttlichkeit des menschlichen Ich sich frei entfalten soll; als Surrogat des mangelnden religiösen Verhältnisses zu Gott selbst schiebt sich dann unvermeidlich ein pseudoreligiöses Verhältniss zu den bereits Verstorbenen und damit Vergotteten unter, und an Stelle der Gnade als unmittelbarer Funktion des absoluten Gottes selbst tritt die mediumistische Inspiration und Besessenheit durch die Verstorbenen. Damit ist dann der Kreislauf dieses Gedankenganges geschlossen, und die religiöse Unzulänglichkeit des Verhältnisses zur eigenen, noch irdisch verschleierten Göttlichkeit erwiesen durch die Rückkehr zu dem Gnadenwunder magischer Hineinwirkungen in den Menschen von aussen; denn wenn man doch die Gnade als magischen Wundereingriff nicht entbehren kann, ist es doch immer noch anständiger, sie auf einen transcendenten Gott, als auf Spuk-, Klopf- und Schutzgeister zu beziehen.

Ebenso wenig vermag der abstrakte Monismus das fragliche Problem zu lösen. Wie im vorhergehenden Standpunkt wohl ein geeignetes Subjekt für das religiöse Verhältniss besteht, aber kein Objekt, das zu diesem Zwecke brauchbar wäre, so bleibt hier zwar ein geeignetes religiöses Objekt bestehen, aber kein Subjekt mehr, das im Stande wäre, ein religiöses Verhältniss zu diesem Objekt anzuknüpfen. Wie dort das Objekt in's Subjekt resorbirt wurde, so verschwindet hier das Subjekt als blosser Schein im Objekt, dem abstrakt Einen Absoluten, und selbst die Funktion als Aktualisirung des religiösen

Verhältnisses hört auf, reale Funktion des in starrer Ruhe verharrenden Einen zu sein, und sinkt zu einem subjektiven Schein in dem selbst nur scheinbar existirenden Individualbewusstsein herab. Im gewöhnlichen Theismus sind zwar ein reales Subjekt und Objekt mit beiderseits realen Funktionen gegeben, aber es kommt zu keiner wirklichen Einheit beider einander gegenüberstehender Seiten; im abstrakten Monismus ist wohl die Einheit gewonnen, aber um den Preis der Realität des Subjekts und der beiderseitigen Funktionen. Der Buddhismus zeigt, wie mit der Vernichtung der Realität des Subjekts und der beiderseitigen Funktionen auch die Realität des religiösen Objekts sich zum leeren Nichts verflüchtigt, so dass an Stelle des vernichteten Brahma das religiöse Bewusstsein ein neues religiöses Objekt postuliren muss, die nun allerdings haltlos in der Luft schwebende sittliche Weltordnung.

Soll das Problem überhaupt lösbar sein, so muss erstens Gottes Funktion der Gnade eine reale, also auch zeitliche Thätigkeit sein, zweitens der Mensch ein real existirendes Individuum sein, drittens darf die göttliche Thätigkeit, soweit sie dieses Menschenindividuum betrifft, nicht ausserhalb, sondern innerhalb der Gruppe von Aktionen fallen, welche diese menschliche Individualexistenz konstituirt, und die menschliche Thätigkeit darf nicht ausserhalb des universellen Komplexes von Funktionen Gottes fallen, welche das existirende Universum konstituiren. Die göttliche Funktion der Gnade kann nur dann kein Fremdling in der den Menschen konstituirenden Funktionengruppe sein, wenn diese ganze Gruppe einerseits aus lauter göttlichen Funktionen besteht und andererseits eine so in sich geschlossene Gruppe, eine Partialidee von relativer Konstanz bildet, dass jede innerhalb dieser Gruppe fallende göttliche Funktion ein wesentliches Bestandstück, ein ideales Moment, ein gesetzmässiges Zubehör derselben bildet. Nur unter diesen Voraussetzungen ist jede gesetzmässig aus der das Individuum bildenden Funktionengruppe hervorgehende Einzelfunktion wirklich ein Eigenthum dieses Individuums, ohne dass seine ideale Untheilbarkeit zerstört und seine Individualität aufgehoben würde, und in diesem Sinne eine Funktion dieses Individuums, gleichzeitig aber auch eine unmittelbare Funktion Gottes.

Als Träger der absoluten Idee können wir Gott das absolute Subjekt, als Träger einer Partialidee aber das eingeschränkte Subjekt nennen; als absolutes Subjekt ist Gott der Producent aller Willens-

akte, d. h. des Universums, als eingeschränktes Subjekt der Producent der Willensakte, welche ein bestimmtes Individuum konstituiren. Als absolutes Subjekt ist Gott das Wesen, das der universellen Erscheinung, d. h. der phänomenalen Welt, zu Grunde liegt; als eingeschränktes Subjekt ist er das Wesen, das der individuellen Erscheinung zu Grunde liegt. Ohne ein ihr zu Grunde liegendes Wesen könnte die individuelle Erscheinung nicht real existirende Erscheinung sein, sondern wäre blosser Schein; ohne ein sie producirendes und tragendes Subjekt würden die die individuelle Existenz konstituirenden Funktionen haltlos in der Luft schweben. Das Wesen, das jeder einzelnen Individualerscheinung zu Grunde liegt, muss dasselbe sein, welches der ganzen Welt zu Grunde liegt, und das Subjekt, welches die Funktionen dieses Individuums producirt, muss dasselbe sein, welches die Funktionen der ganzen Welt producirt, andernfalls könnte Gott nicht dem Menschen immanent, und die den Menschen bildenden Funktionengruppe nicht von dem Inhalt des göttlichen Willens als sein Theilinhalt mit befasst sein. Insofern das absolute Subjekt Subjekt dieser beschränkten Funktionengruppe ist, müssen wir es individuell eingeschränktes Subjekt nennen. Dies ist natürlich eine blosse begriffliche Abstraktion, da das eingeschränkte Subjekt eben doch nur das absolute Subjekt selbst ist, sofern es Producent und Träger dieser individuellen Funktionengruppen ist, aber diese begriffliche Unterscheidung ist praktisch werthvoll, weil die individuellen Funktionengruppen, welche doch ohne Beziehung auf ihr tragendes Subjekt nichts wären, gegen einander in reale Konflikte gerathen. Vom Gesichtspunkt Gottes aus betrachtet, sind dies nicht Konflikte des absoluten Subjekts mit sich selbst, überhaupt nicht Konflikte verschiedener Subjekte mit einander, sondern nur Konflikte verschiedener seiner Funktionengruppen mit einander; vom Gesichtspunkt des Erscheinungsindividuums aus dagegen sind die Konflikte der Individuen mit einander nicht bloss Konflikte von Funktionengruppen mit einander, sondern von subjektgetragenen Funktionengruppen, und dies drückt sich, wenn auch ungenau, so doch am kürzesten so aus, dass es Konflikte eingeschränkter Subjekte mit einander sind. Real verschieden sind nur die Erscheinungs-Individuen als die von einem und demselben absoluten Subjekt getragenen relativ konstanten Funktionengruppen; die eingeschränkten Subjekte dieser Individuen sind dagegen nur ideell verschieden, weil sie nur begriffliche Ab-

straktionen von dem überall identischen absoluten Subjekt in Bezug auf seine Bethätigung in verschiedenen Funktionengruppen sind.

Dies ist der Standpunkt des konkreten Monismus, der einzige, der die Vereinbarkeit der göttlichen Gnade mit der Realität des Menschen ebenso wie die Vereinbarkeit der göttlichen Absolutheit mit der Thatsache des Bösen erklärlich macht. Darum ist in beiderlei Hinsicht der konkrete Monismus Postulat des religiösen Bewusstseins. Um die Lösung des Problems durch den konkreten Monismus recht zu verstehen, muss man sich immer gegenwärtig halten, dass die Gnade und das Böse zwei durchaus parallele und analoge Probleme stellen, die auch nur eine gemeinsame Lösung gestatten. Beim Bösen fragte es sich, wie der widergöttliche Eigenwille des Menschen im absoluten Willen Gottes befasst sein könne; bei der Gnade fragt es sich, wie der specifisch göttliche Wille der Gnade zum menschlichen Individualwillen als konstituirendes Element gehören könne.

Die Lösung beider Fragen ergiebt sich, wenn man erkennt, dass der Individualwille eine relativ konstante Gruppe von Partialfunktionen des absoluten Willens ist, in welcher drei Sphären zu unterscheiden sind: die natürliche oder inhaltlich untergöttliche, die böse oder inhaltlich widergöttliche und die sittliche oder inhaltlich gottgemässe. Die natürliche Sphäre enthält die Atomfunktionen in sich, aus denen der Organismus entsteht, die biologischen Funktionen, welche die teleologische Verwerthung der Atomfunktionen zum Aufbau von organischen Individuen niederer und höherer Ordnung bestimmen, und die psychologischen Funktionen, welche in diesen Individuen verschiedener Ordnung ein Bewusstsein verschiedener Stufe konstituiren. Die böse Sphäre enthält diejenigen Funktionen, welche, obzwar aus der natürlichen Sphäre gesetzmässig resultirend, doch vom teleologischen Gesichtspunkt eines objektiven Zweckes höherer Ordnung nicht sein sollende und darum zu überwindende sind. Die sittliche Sphäre endlich enthält diejenigen Funktionen, welche nicht mehr im Dienste der subjektiven Zwecke des betreffenden Individuums, sondern in demjenigen von Zwecken höherer Ordnung stehen und zur Ueberwindung der nichtseinsollenden Funktionen bestimmt sind.

Das Natürliche ist das der naturgesetzlichen Weltordnung Gemässe, das als solches in seiner Allgemeinheit zwar auch zum Dienste der sittlichen Weltordnung bestimmt ist, wovon man aber noch nicht wissen kann, ob es im besonderen Falle der sittlichen Weltordnung unmittel-

bare positive Förderung zuführen, oder ob es als negatives, zu überwindendes Moment in dieselbe eingehen wird; darum ist das Natürliche zwar göttlich sowohl in formeller Hinsicht als eine vom absoluten Subjekt producirte und getragene Funktion, als auch in inhaltlicher Hinsicht als etwas, das als Basis der sittlichen Weltordnung unentbehrlich und darum von Gott gesetzt ist, aber es ist doch erst mittelbares Werkzeug zur Verwirklichung der eigentlichen göttlichen Absichten und darum, wenn es in abstrakter Isolirung von seiner indirekten teleologischen Bedeutung gefasst wird, untergöttlich.

Das Individualbewusstsein kann nun gar nicht umhin, im Dienste des Indivividualwillens (d. h. des aus der Summe aller natürlichen Faktoren der individuellen Funktionengruppe resultirenden Willens) das Natürliche als Mittel zu seinen subjektiven individuellen Zwecken zu betrachten und zu verwenden, so lange von der Gnade (oder der sittlichen Sphäre der individuellen Funktionengruppe) abgesehen wird, weil so lange eben jeder höhere als der Individualzweck von der Betheiligung beim Zustandekommen des Willens der gemachten Voraussetzung gemäss ausgeschlossen ist; in Folge dessen trifft es seine Entscheidungen ohne Rücksicht auf Zwecke, die über seinen individuellen Horizont hinausgehen, so dass es vom Standpunkt des Individuums aus dem Zufall überlassen bleibt, ob diese Entscheidungen mit den Forderungen der höheren Zwecke harmoniren oder kollidiren. Wo sie harmoniren, bleiben sie doch formell in der Sphäre des Natürlichen oder Untergöttlichen, weil die Harmonie bloss zufällig, nicht beabsichtigt ist; wo sie kollidiren, bleiben sie ebenfalls in der Sphäre des Natürlichen oder Untergöttlichen, sofern diese Kollision unbewusst bleibt, treten aber in die Sphäre des Bösen oder Widergöttlichen ein, sobald die Kollision durch aktuelle Funktionen aus der dritten Sphäre zum Bewusstsein gelangt.

Diese dritte Sphäre enthält nun diejenigen Funktionen, welche im eminenten Sinne göttlich zu nennen sind, insofern sie das Widergöttliche überwinden, oder positiv göttlich genannt werden können, weil sie das negativ Göttliche negiren; sie sind das relativ Uebernatürliche im Menschen, indem sie ihn über den bloss egoistischen Horizont seiner Natürlichkeit erheben, obzwar sie zu der Natur des Menschen im weiteren Sinne, d. h. der specifisch menschlichen Wesensbeschaffenheit als integrirender Bestandtheil gehören; sie sind die Vertreter des Supraindividuellen im Individuum, der Anwalt der

objektiven Zwecke in der Subjektivität, und ihre erste Leistung ist die, das Widergöttliche auch vor dem Bewusstsein als das widergöttliche Böse zu enthüllen und als das zu Negirende hinzustellen. Nur in dieser dritten Sphäre manifestirt sich der göttliche Geist unmittelbar als der den natürlichen Menschen heiligende Geist oder als Geist der Heiligung, nur in ihr auch als Geist der Heiligkeit, nämlich als immanentes Walten der absoluten sittlichen Weltordnung, zu welcher die natürliche Weltordnung erst den Sockel oder Aufstieg bildet. Darum waltet in dieser dritten Sphäre Gott recht eigentlich als heiliger Geist, während in den Funktionen der beiden anderen Sphären die Heiligkeit des göttlichen Geisteswaltens noch latent bleibt und sein Heiligungswille erst vorbereitend wirkt. Sind sowohl die Gnade als das Walten des heiligen Geistes auf die dritte Sphäre beschränkt, so zeigt sich eben darin schon, dass beide identisch sind.

Hiernach ist das religiöse Bewusstsein in seinem vollen Recht, wenn es die Gnade als die im eminenten Sinne göttliche Funktion ansieht, unbeschadet der Thatsache, dass im weiteren Sinne alles, was ist, formell ein von Gott Gesetztes und inhaltlich ein vom göttlichen Willensinhalt Umschlossenes und Befasstes ist; beides sind Postulate des religiösen Bewusstseins und beides lässt sich nur vereinigen auf der Basis des konkreten Monismus, wo jede der beiden Seiten des Gedankens in gleicher Weise zu ihrem Rechte gelangt. Gnade heissen nur die im eminenten Sinne göttlichen, oder positiv göttlichen Funktionen in der obigen Bedeutung des Wortes, die Funktionen der dritten Sphäre, welche zu denen des natürlichen Menschen (d. h. denen der ersten und zweiten Sphäre) als etwas von ihm Unverdientes hinzukommen; nicht aber ist jede bloss natürliche oder gar böse Funktion schon darum Gnade zu nennen, weil sie formell von Gott gesetzt und inhaltlich im göttlichen Willensinhalt mitbefasst ist. Auch der Theismus muss, um dem religiösen Bewusstsein genugzuthun, behaupten, dass alle, auch die bloss natürlichen und die bösen Funktionen der Kreatur formell Gottes Werke und inhaltlich von seinem Willen mitbefasst seien, weil andernfalls Gottes Absolutheit aufgehoben würde; aber er kann dies eben bloss behaupten und es mit seinen metaphysischen Grundansichten nicht ohne Widerspruch vereinbaren, hat also keinen Grund, dem konkreten Monismus einen Vorwurf daraus zu machen, dass derselbe mit dieser vom Theismus zugestandenen Behauptung Ernst macht, ohne darum den

Unterschied zwischen natürlichen Funktionen und Gnadenfunktionen Gottes zu verwischen.

Der konkrete Monismus lässt den Unterschied zwischen Gott und Mensch in voller Deutlichkeit bestehen, aber er überspannt denselben nicht wie der Theismus zu einem Gegensatz, welcher die Einheit ausschliesst. Das religiöse Bewusstsein fordert beides, sowohl den Unterschied als die Einheit; dem ersteren trägt der Theismus, dem letzteren der abstrakte Monismus, beiden zugleich nur der konkrete Monismus Rechnung. Gott ist absoluter Geist, der Mensch ein beschränktes organisch-physisches Individuum; Gott ist das allumfassende Sein, der Mensch eine beschränkte, relativ konstante Gruppe von Partialfunktionen des Absoluten. Indem diese Gruppe eine ideal geschlossene Einheit, und eben dadurch eine reale Individualität darstellt, trägt sie auch in sich die logische Nöthigung zur gesetzmässigen Determination aller in ihren Funktionen vorkommenden Aenderungen mit Bezug auf die Aussenwelt, hat also gesetzmässige Selbstbestimmung nach logischer Nothwendigkeit, welche in der Erscheinung sich als finale und als kausale Determination zugleich darstellt. Dass diese individuelle Selbstbestimmung des Individuums zugleich ein göttliches Determinirtsein ist, das lässt sich das religiöse Bewusstsein nicht nehmen, und es hat ganz Recht, weil die logische Nothwendigkeit der Selbstdetermination zugleich eine göttliche Nothwendigkeit, oder weil die kausalen und teleologischen Gesetze der Veränderung im Individuum zugleich göttliche Gesetze sind, und weil alle Modifikationen der individuellen Funktionengruppe doch immer partielle Modifikationen in der einheitlichen Totalität der absoluten Idee bleiben. Die individuelle Selbstdetermination ist ein integrirender Bestandtheil der absoluten Selbstdetermination; diese hebt jene nicht auf, sondern entfaltet sich in der Summe von individuellen Selbstdeterminationen als in der inneren Mannichfaltigkeit ihres eigenen Seins.

Der Mensch ist somit niemals im Stande, sich auf Grund des konkreten Monismus mit Gott zu verwechseln oder selbst zum Gott aufzubauschen. Erstens ist er nur ein winziger Theil der funktionellen Manifestation Gottes, nicht die ganze; denn Gott manifestirt sich in zahllosen anderen Individuen gleichzeitig wie in ihm, und der Mensch wird doch nicht sich mit den anderen Individuen verwechseln. Zweitens ist er als organisch-psychisches Individuum nicht Gott,

sondern bloss eine objektive Erscheinung oder funktionelle Manifestation Gottes, die auf göttlichem Wesensgrunde als ihrem Träger und Producenten ruht. Der erste Unterschied ist der quantitative des beschränkten und des allumfassenden Daseins, Wissens und Wirkens; der zweite ist der qualitative Unterschied, wie er zwischen Erscheinung und Wesen besteht.

Das religiöse Bewusstsein muss daran festhalten, dass der Mensch ebensowohl real sei gegen die Welt und seines gleichen, wie dass er nichtig und wesenlos sei gegen Gott; ohne die Realität gegen die übrigen Erscheinungsindividuen würde das Handeln gegen dieselben zum blossen Schein und damit der Begriff des Bösen zur Illusion, — ohne die Nichtigkeit und Wesenlosigkeit gegen Gott käme die Absolutheit und unendliche Erhabenheit des allein wahrhaft seienden Gottes über den Menschen nicht zur vollen Geltung. Der Theismus betont die Seite der Realität gegen die Aussenwelt, der abstrakte Monismus die der Nichtigkeit gegen Gott; der Theismus will zwar auch die letztere Seite behaupten (man denke an die Vergleichung der Kreatur mit rechtlosen Thongefässen, die der Töpfer zerschmeissen kann), vermag es aber ebensowenig ohne Widerspruch mit seinem Princip, wie der abstrakte Monismus die Realität des Bösen ohne Widerspruch aufrecht zu erhalten im Stande ist. Nur der konkrete Monismus trägt beiden Forderungen des religiösen Bewusstseins gleichermaassen und vollständig Rechnung; denn nach ihm ist jedes Individuum als objektive Partialerscheinung Gottes wirklich und wesenhaft gegen die andere, aber wirkungsunfähig und wesenlos gegen das absolute Wesen, das sie producirt und trägt. Auf dem Grunde des Wesens stehend ist die Erscheinung etwas Existirendes, das zu seines gleichen in reale Opposition treten kann; losgelöst von dem Grunde des Wesens sinkt die Erscheinung zum wesenlosen Schein herab. In Gott und mit Gott weiss darum der Mensch sich stark und wirkungsfähig gegen die Welt; ohne Gott und gegen Gott, d. h. wenn er versuchen wollte, sich von seinem Wesensgrunde loszureissen und sich zu ihm in Opposition zu stellen, fühlt er mit Recht sich weniger als ein Nichts.

Der ganzen unendlichen Weite dieses Unterschiedes gegenüber hält das religiöse Bewusstsein um so brünstiger an der realen, nicht bloss vorgestellten oder von der Zukunft erhofften, Einheit von Gott und Mensch fest; denn ohne diese Einheit giebt es so wenig ein

wahrhaftes religiöses Verhältniss und eine wahrhafte Erlösung wie ohne den Unterschied. Wie der Unterschied die Voraussetzung der Erlösungsbedürftigkeit ist, so die Einheit die Voraussetzung der Erlösungsfähigkeit; ohne Unterschied ist alle individuelle Erlösung überflüssig, ohne Einheit ist sie unmöglich. Der Theismus kennt die Einheit nur als gemüthliche Vereinigung getrennter und getrennt bleibender Persönlichkeiten, der abstrakte Monismus nur als Absorption des illusorischen Individuums durch die abstrakte Einheit des Seienden; bei dem ersteren kommt es zu keiner Identität der göttlichen und menschlichen Funktion, bei dem letzteren kommt es wohl zur Identität, aber nicht zu wirklichen Funktionen, weder göttlichen noch menschlichen. Nur der konkrete Monismus trägt sowohl der Realität der Funktionen als ihrer Identität Rechnung, darum ist nur er im Stande, dem religiösen Bewusstsein vollauf Genüge zu thun.

Nach dem konkreten Monismus sind Gott und Mensch nicht wesensverschieden oder substantiell getrennt; sondern dasselbe Wesen, welches Gott ist, ist dasjenige, welches im Menschen erscheint, und dieselbe Substanz, welche Gott ist, ist diejenige, welche dem existirenden Menschen subsistirt. Was in mir als Wesen subsistirt, ist das absolute Subjekt, nur in seiner Beschränkung auf die meine organisch-psychische Individualität konstituirenden Funktionen; in dieser eingeschränkten Beziehung nenne ich das absolute Subjekt das eingeschränkte Subjekt. Dieses eingeschränkte Subjekt ist dasjenige, welches als transcendentes unbewusstes Subjekt meinem Dasein und Bewusstsein zu Grunde liegt; es darf nicht mit dem erkenntnisstheoretisch immanenten «transcendentalen Subjekt» verwechselt werden, welches nur sein subjektiver Vorstellungsrepräsentant für mein Bewusstsein ist. Jenes transcendente Subjekt meiner Individualität ist aber selbst identisch mit dem absoluten Subjekt, nur dass bei dem ersteren von allen übrigen, d. h. meine Individualität nicht direkt betreffenden Funktionen des letzteren abstrahirt wird. Nenne ich das transcendente Subjekt meiner Individualität mein «Selbst», so kann ich sagen, dass mein Selbst nicht mehr Ich (d. h. das ideale Reflexionsprodukt des Selbstbewusstseinsaktes), sondern Gott sei, freilich nicht Gott schlechthin, sondern Gott, sofern seine Funktionen meine organisch-psychische Individualität konstituiren. Sofern ich Ich, d. h. subjektive Erscheinung des Bewusstseins bin, bin ich also nichts weniger als identisch mit Gott, wohl aber sofern diesem Ich recht-

verstanden das unbewusste transcendente Subjekt meiner organisch-psychischen Individualität als transcendent-reales Korrelat korrespondirt und zu Grunde liegt.

Diese Wesensidentität ist zweifellos die metaphysische Vorbedingung der funktionellen Identität von Gnade und Glaube; denn wenn Gnade und Glaube Funktionen zweier wesensverschiedener Subjekte wären, so könnten sie unmöglich als Funktionen identisch sein. Sofern das dem Menschen als Erscheinungsindividuum zu Grunde liegende transcendente Subjekt in seiner eingeschränkten Beziehung zu der diesen Menschen konstituirenden Funktionengruppe betrachtet wird, ist es das eingeschränkte Subjekt, welches auch der religiösen Funktion des Menschen als Subjekt zu Grunde liegt, und insoweit heisst diese Funktion Glaube; sofern dagegen auf die Identität des eingeschränkten Subjekts mit dem absoluten Subjekt, oder darauf reflektirt wird, dass die Gruppe, zu welcher diese bestimmte religiöse Funktion gehört, nur Partialfunktion des absoluten Subjekts als solchen ist, heisst dieselbe Funktion Gnade. Wäre der sittliche Wille bloss Sphäre in der menschlichen Funktionengruppe ohne zugleich Partialfunktion Gottes zu sein, so wäre er nicht Gnade und ausser Stande, ein religiöses Verhältniss zwischen Mensch und Gott zu aktualisiren. Wäre das eingeschränkte Subjekt nicht eine blosse relative Einschränkung des absoluten Subjekts selbst, so wäre das religiöse Verhältniss nur ein Verhältniss des Menschen zu sich selbst, d. h. eben kein Verhältniss, sondern leere Identität, und sofern es doch als Verhältniss aufgefasst würde, blosse Illusion. Wenn aber der oben entwickelte Unterschied zwischen Gott und Mensch erkannt ist und festgehalten wird, so ist das religiöse Verhältniss wirklich ein Verhältniss, nämlich zwischen dem absoluten Subjekt als solchen und der auf ihm als eingeschränktem Subjekt ruhenden relativ konstanten Funktionengruppe, welche das menschliche Individuum konstituirt, oder kürzer ein Verhältniss zwischen Gott und Mensch, das durch eine numerisch identische religiöse Funktion aktualisirt wird.

Wenn nun aber auch die Identität des eingeschränkten mit dem absoluten Subjekt oder des menschlichen mit dem göttlichen Wesen als unerlässliche Vorbedingung des wahrhaften religiösen Verhältnisses und damit der Erlösung anzuerkennen ist, so ist doch diese Identität oder das Bewusstwerden derselben noch keineswegs ausreichend zur

Erlösung oder gar die Erlösung selbst.*) Dies ist schon daraus zu entnehmen, dass die Identität der menschlichen und göttlichen Funktion ebenso wie die Identität des in ihr funktionirenden eingeschränkten und absoluten Subjekts sich nicht auf Gnade und Glaube und auf Gott und den religiös-sittlichen Menschen beschränkt, sondern ausser der sittlichen Sphäre auch die böse und natürliche, also den ganzen Menschen umfasst. Der Mensch ist auch als natürlicher eins mit Gott, ja sogar er ist es sogar als böser; sobald er sich dieser Thatsache bewusst wird, kann er unmöglich in ihr unmittelbar eine Nöthigung erkennen, sich über die natürliche Sphäre zu erheben und die böse Sphäre möglichst einzuschränken und auf Null zu reduciren. Der Mensch, der zum Bewusstsein der Identität seines Wesens mit dem Wesen Gottes erwacht ist, muss sich sagen, dass diese blosse Wesensidentität unverlierbar ist und auch dann ungeschmälert fortbestehen wird, wenn er in der reinen Natürlichkeit verharrt oder gar sich im Bösen verstockt. Erst dann entfaltet mittelbar das Bewusstwerden der Wesenseinheit seine erlösende Kraft, wenn der Mensch aus demselben die Konsequenz zieht, dass ein sich seiner Wesenseinheit mit Gott bewusst gewordenes Individuum sich nicht mehr bloss mit der formellen Wesenseinheit begnügen müsse, sondern diese Erkenntniss darin bethätigen müsse, dass es über die untergöttliche und widergöttliche Sphäre des göttlichen Willensinhalts hinaus die im eminenten Sinne göttlichen positiven Ziele zu Zielen seines bewussten Willens setzt, also nicht mehr bloss essentiell oder ontologisch, sondern auch teleologisch mit Gott eins wird.**)

Während in den natürlichen und bösen Funktionen des Menschen nur die formelle ontologische Einheit mit Gott hervortritt, in inhaltlicher teleologischer Hinsicht aber die Einheit nur mit niederen Entwickelungsstufen der teleologischen Idee zu konstatiren ist, zeigt die Sphäre der Gnade die volle Einheit des Menschen mit Gott auch in teleologischer Hinsicht, und darum ist nur in dieser Sphäre die reale Einheit des Menschen mit Gott zu finden, welche das vollkommene religiöse Verhältniss bildet. Sobald das religiöse Bewusstsein des göttlichen Willensinhalts erwacht ist, ist es dem Menschen unmöglich,

*) Diese irrige Annhame bildet den inhaltlichen Grundfehler der Hegelschen Religionsphilosophie, wie die Beschränkung des religiösen Bewusstseins auf die Vorstellung der formellen.

**) Vgl. „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ S. 831—839.

sich in teleologischer Einheit mit Gott zu wissen, wenn er nicht das Natürliche zum dienenden Werkzeug des Sittlichen herabsetzt und das Böse als das relativ Widergöttliche bekämpft; darum findet der Mensch erst in der Gnade, als in der Herrin der Natürlichkeit und der siegreichen Ueberwinderin des Bösen, die im eminenten Sinne göttliche, die positiv und specifisch göttliche Funktion, an welche allein, als an die alle übrigen dominirende, er im religiösen Verhältniss sich zu halten hat. Er könnte sich nicht an sie halten und in ihr das die reale Einheit mit Gott herstellende Band finden, wenn nicht seine ontologische Einheit mit Gott schon vor aller Gnade und abgesehen von ihr bestände; aber auf dieser ontologischen Basis ist es doch erst der geistig-sittliche Inhalt der Gnade, der das natürliche Verhältniss zwischen Mensch und Gott zu einem religiösen Verhältniss erhebt und dadurch die Erlösung bewirkt.

Für den Menschen als natürlichen ist die Erkenntniss seiner Wesenseinheit mit Gott eine gleichgültige Theorie, nicht besser noch schlechter als jede andere metaphysische Theorie über das Wesen des Menschen; für den Menschen als bösen ist es ein widerwärtiger Gedanke, sein Selbst nicht in dem Ich haben zu sollen, dessen Förderung unter Missachtung aller fremden und höheren Zwecke er sich zum Princip erkoren hat; erst für den Menschen, sofern er die Gnade als konstituirendes Element seiner geistigen Persönlichkeit in sich trägt, wird die Erkenntniss der Wesenseinheit mit Gott zur Basis des religiösen Verhältnisses und zum Ausgangspunkt eines neuen, selbstverleugnenden, gottgeweihten Lebens.*) Die Erkenntniss der Wesenseinheit wird dann zum wirksamsten Motiv für die Beförderung der objektiven Zwecke an Stelle der subjektiven vermittelst der Einsicht, dass der Mensch so wie so nur Moment des absoluten Willens ist, als egoistischer aber eine Partialidee niedererer Ordnung denn als sittlicher repräsentirt, dass er in der Urgirung des egoistischen Zwecks doch weiter nichts treibt als eine einseitige Uebertreibung eines untergeordneten Moments des absoluten Zwecks, dass er aber durch die Hemmung, welche der absolute Zweck durch diese einseitige Uebertreibung erfährt, zugleich die Zweckthätigkeit desjenigen Wesens hemmt, welches im Gegensatz zu der subjektiven Einbildung von einem substantiell selbständigen Ich das alleinige Grundwesen oder

*) Ebenda S. 811—821.

subsistirende «Selbst» seiner organisch-psychischen Individualität ist. Wenn das radikal Böse der Egoismus ist, so ist die radikale Erlösung zu suchen in dem Hinabsteigen von der phänomenalen Oberfläche des Ich in die ontologische Tiefe des wahren Selbst, welches eben nicht mehr Ich, sondern der unpersönliche und unbewusste absolute Geist ist, und in der Erweiterung und Erhebung von den egoistischen Zwecken des phänomenalen Individuums zu den universellen Zwecken des ihm subsistirenden absoluten Wesens.*)

Gelangt diese mit der Gnade identische ethische Gesinnung zum Durchbruch, so ist der Mensch, wie wir oben gesehen haben, eben dadurch von dem inneren Zwiespalt des durch die Schuld mit Gott zerfallenen Bewusstseins ebenso erlöst wie von der Auffassung des Uebels als eines den Zweck seines Daseins in Frage stellenden; wollte er über diese privative Beseligung hinaus noch eine positive Seligkeit verlangen, so fiele er eben damit von der kaum errungenen Höhe des religiösen Verhältnisses wieder herab in den Eudämonismus des egoistischen Standpunkts, von dem er gerade erlöst werden wollte. Wenn diese eudämonistisch-egoistische Forderung mit einem pseudoreligiösen Mäntelchen behangen wird dadurch, dass die erstrebte persönliche Seligkeit als eine in der realen Einheit unmittelbar mitgesetzte, wenn auch nur accidentiell mitgesetzte, vorgestellt wird, so ist dem gegenüber zu bemerken, dass die Seligkeit Gottes selbst nur die *via eminentiae* erzielte anthropopathische Vorstellung von dem verabsolutirten und auf Gott übertragenen menschlichen Glückseligkeitsideal, also nur ein Postulat der Selbstsucht, nicht des religiösen Bewusstseins ist. Wir fanden oben, dass der Begriff eines absoluten Geistes wegen des mangelnden Bewusstseins keinen Raum für positive Seligkeit, wohl aber für eine ausserweltliche Unseligkeit lasse; demnach kann die reale Einheit mit Gott keinenfalls Theilnahme an positiver Seligkeit, sondern höchstens an seiner Unseligkeit bedeuten.

Sobald die positive Seligkeit des Menschen als eine pseudoreligiöse Forderung gemeiner Selbstsucht entlarvt ist, hört auch jedes positive Interesse des religiösen Bewusstseins an der Frage nach der persönlichen Fortdauer des Menschen auf; denn diese Fortdauer wurde ja nur als metaphysische Voraussetzung postulirt, um der positiven Seligkeit, die hienieden erfahrungsmässig nicht zu finden ist, eine

*) Ebenda S. 835—836.

Phantasiestätte zu bereiten und die instinktive Angst des selbstsüchtigen Eigenwillens vor seiner Vernichtung im Tode zu lindern. Ein echtes religiöses Bewusstsein, d. h. ein solches, das wirklich über den egoistischen Eudämonismus hinausgekommen ist, durchschaut den Streich sehr wohl, den ihm der entthronte Egoismus mit seiner transcendenten Projektion zu spielen versucht, und weiss, dass in einem eventuellen Jenseits ganz ebenso wie im Diesseits das religiöse Bewusstsein niemals mehr als vorübergehende Kontrastbeseligung und dauernden Gottesfrieden zu bieten haben kann. Wenn die Persönlichkeit fortbesteht, dann auch einerseits der Eigenwille, die Wurzel des Bösen, und der stetige Kampf des sittlichen Willens mit ihm und die stetige Gefahr des Unterliegens in diesem Kampfe; dann auch andererseits die Natürlichkeit als unentbehrliche Grundlage der die geistige Persönlichkeit tragenden Individualität, oder als Medium ihrer Individuation, und die Uebel, welche mit der inneren Natur des Willens ebenso sehr wie mit dem Stehen desselben unter äusseren natürlichen Bedingungen verknüpft sind. Wenn die Persönlichkeit fortdauert, so dauert mit anderen Worten auch das Böse und das Uebel fort; d. h. die positive Seligkeit könnte keine ungetrübte sein, auch wenn sie bestände; da sie nicht besteht, noch bestehen kann, so behauptet für alle Dauer des Individuallebens der Pessimismus sein Recht und das religiöse Bewusstsein fordert ihn sogar, wofern nicht mit der Erlösungsbedürftigkeit für die Seligen im Jenseits auch die Religion aufhören soll.

Das religiöse Bewusstsein kann durch die Vorstellung eines Jenseits nichts gewinnen, wohl aber verlieren, nämlich die Koncentration auf das Diesseits als den empirisch gegebenen Schauplatz des religiösen Lebens; die Einbildung, erst im Jenseits die volle Erlösung und Einheit mit Gott erwarten zu dürfen, lenkt die Aufmerksamkeit von den realen Aufgaben des religiösen Lebens ab, und lässt das hier schon Erreichbare träumend versäumen. Dieser Umstand macht es entschieden wünschenswerth im Interesse der Religion, den zerstreuenden Glauben an ein Jenseits aufhören zu sehen, und giebt zur obigen negativen noch eine positive Widerlegung derer, welche in der Unsterblichkeit ein Postulat des religiösen Bewusstseins finden zu dürfen glauben*); man kann aber darum noch nicht sagen,

*) Vgl. Biedermann's Dogmatik § 949—975.

dass die Nichtunsterblichkeit ein unentbehrliches Postulat des religiösen Bewusstseins sei, wenn sie auch ein berechtigter Wunsch desselben genannt werden kann. Gesetzt den Fall, der bis jetzt fehlende Beweis der Unsterblichkeit würde morgen auf spekulativem oder empirischen Wege unwiderleglich erbracht, so würde das religiöse Bewusstsein mit diesem erschwerenden Umstand für seine Aufgaben sich trotzdem wohl oder übel abfinden müssen, und würde bemüht sein müssen, der durch ihn entstehenden Zerstreuungsgefahr mit verdoppelter Koncentration der Aufmerksamkeit auf die momentan zu leistenden Aufgaben zu begegnen.

Wenn die Unsterblichkeit theoretisch erwiesen würde, so müsste es dem religiösen Bewusstsein als selbstverständlich gelten, dass der Mensch auch im künftigen Leben sein Hauptaugenmerk auf die Vervollkommnung des religiösen Verhältnisses unter Verwerthung der hier erworbenen Grundlage zu richten habe; aber man kann nicht umgekehrt sagen, dass das hier entwickelte religiöse Verhältniss an und für sich und abgesehen von dem Menschen ein Gut sei und zwar ein so werthvolles Gut, dass es für immer erhalten werden müsse, wobei dann die Fortdauer des Menschen als Mittel zur Erhaltung dieses individuellen religiösen Verhältnisses vorauszusetzen wäre. Der subjektive Werth des religiösen Verhältnisses, d. h. seine erlösende Kraft hat einen Sinn nur auf Grund der vorangestellten Voraussetzung, dass dieser bestimmte Mensch existirt und noch existirt, um den Werth der Erlösung zu fühlen; der objektive Werth des religiösen Verhältnisses, d. h. seine heiligende Kraft, welche den Menschen zur positiven bewussten Förderung der objektiven Zwecke fähig und tüchtig macht, hat ebenfalls nur einen Sinn, so lange der Mensch als Werkzeug des göttlichen Willens existirt, d. h. so lange es Gott zweckmässig erscheint, diesen Menschen, und nicht einen anderen nachgeborenen an seiner Statt, als Werkzeug zur Ausführung seiner Pläne zu verwenden. Es ist baare Ueberhebung und geschöpfliche Eitelkeit, wenn übrigens fromme Menschen sich einbilden, so wichtige, werthvolle und ausgezeichnet tüchtige Werkzeuge des göttlichen Willens zu sein, dass Gott sie für ewig nicht entbehren möge und sie darum über die Grenzen der natürlichen Weltordnung hinaus zu ich weiss nicht welchen vorläufig uns unverständlichen Leistungen konserviren müsse. Der wahren Frömmigkeit steht eine Selbstbescheidung weit besser an, welche die empirisch gegebene Mause-

rung der Bewusstseine, d. h. den Ersatz der ermüdeten und altersverbrauchten Geister in der Menschheit durch frischen Nachwuchs, in Verbindung mit der Vererbung der erworbenen guten Eigenschaften als Erbgnade, für ein weit grossartigeres und zweckvolleres Mittel zur Verwirklichung der teleologischen Weltordnung hält als die Konservirung würdiger Jubelgreise über ihr natürliches Lebensende hinaus. Die wahre Frömmigkeit wird sich aber auch dann, wenn sie den Tod als die reale Erlösung vom Uebel für das Individuum ansieht, nicht weigern, die Bürde des Lebens und seine schweren Pflichten über den natürlichen Tod hinaus weiter zu tragen, wenn Gottes Rathschluss es zur Verwirklichung seines Weltplans für nöthig halten sollte.

Vorläufig, so lange ein theoretischer Beweis für die Unsterblichkeit nicht existirt, wird es dem begnadeten Menschen gestattet sein, in dem natürlichen Tode, welchen der natürliche Mensch als das Ende seines individuellen Daseins fürchtet, die gnädige Fürsorge Gottes zu sehen, welche dem durch redliche Arbeit Ermüdeten den wohlverdienten Schlummer bringt und der idealen Erlösung vom Uebel die reale hinzufügt. Der Instinkt der Todesfurcht ist nur der teleologische Riegel, der dem Selbstmord aus egoistischen Gründen von der Natur vorgeschoben ist; sobald der Mensch dahin gelangt ist, den Selbstmord trotz der Einsicht in das Elend des Daseins aus sittlichen Gründen zu unterlassen und sich opferwillig dem Leben zu weihen, verliert auch die entbehrlich gewordene Todesfurcht ihre Macht über den Menschen und er blickt dann ohne Scheu dem Todesengel als einem freundlich winkenden Erlöser von der harten Pflicht des Lebens in's Auge.

Mag die ideale Erlösung vom Uebel ausreichen, um die objektive Bedeutung des Uebels aufzuheben und das Leben halbwegs erträglich zu machen, so lässt sie doch die subjektive Empfindung des Leides bestehen und fügt ihr die Einsicht hinzu, dass der Mensch diesem Leide weder entrinnen kann noch darf; darum ist die bloss ideale Erlösung vom Uebel eine zwar höchst werthvolle Abschlagszahlung für die Dauer des Lebens, aber doch keine vollkommene und endgültige Erlösung. Die definitive und reale Erlösung vom Uebel kann eben wegen der glücksunfähigen Natur des Willens dem Menschen nur zu Theil werden, wenn er von sich selbst, d. h. von seinem Dasein als wollendes und leidendes Individuum erlöst wird, d. h. wenn sein Individualleben sein natürliches Ende erreicht. Dass diese reale

Erlösung früher oder später, aber auf alle Fälle in einer kurzen Spanne Zeit in sicherer Aussicht steht, das gerade giebt der idealen Erlösung vom Uebel für diese Frist ihren rechten Werth und ihre palliative Kraft; man plagt sich williger im Dienste der Idee, da es ja doch nicht für lange ist, und man spannt seine Kräfte schärfer an, wenn es sich um einen ungewöhnlichen Tagemarsch, als wenn es sich um einen Tag aus einer langen Reihe von Tagen handelt. Zwar weiss man, dass ein Anderer in die Lücke einzutreten hat, die durch den eigenen Tod entsteht; aber man weiss auch, dass es ein frischeres Bewusstsein ist, eine noch nicht verbrauchte Kraft, welche dem sterbenden Krieger die Fahne der Idee aus der Hand nimmt, um unter ihrem Zeichen weiter zu kämpfen. Damit kann sich der abberufene Einzelne beruhigen, dass es ihm als Einzelnen nicht obliegt, das Werk zu vollenden und dass es Gottes Sache ist, für neu eintretende Gotteskämpfer rechtzeitig zu sorgen. Die natürliche Weltordnung gestattet dem Einzelnen nur ein begrenztes Maass von Kraft und stellt ihn ebensowohl unter das Gesetz der Abnutzung wie unter das der Uebung; darum ist es kein Egoismus zu nennen, sondern einfache Unterordnung unter das Naturgesetz, wenn der Mensch bei emsiger und opferwilliger Arbeit an dem ihm zugemessenen Tagewerk doch auch mit Sehnsucht auf das Ende seiner Mühen blickt und in Augenblicken stiller Umschau dem Gedanken Raum giebt: «Ich wollt' es wäre Schlafenszeit und alles wär' vorbei!»

Aber diese reale Erlösung durch den Tod hat doch immer nur Bezug auf den Einzelnen; für die Gesammtheit bleibt die Summe aller dieser realen Individualerlösungen doch nur ein Palliativmittel, um das Menschheitsleben erträglicher zu machen, gerade wie die ideale Erlösung für den Einzelnen ein solches ist. Darum fordert die Mauserung der Bewusstseine gerade sogut ihre Ergänzung durch eine reale Universalerlösung, wie die ideale Erlösung im Einzelnen ihre Ergänzung durch die reale Erlösung des Todes verlangte. Hiermit überschreiten wir die Grenzen der religiösen Anthropologie und werden auf die religiöse Kosmologie hingewiesen; das religiöse Bewusstsein ist unfähig, seinen letzten Abschluss und die volle Befriedigung seiner Bedürfnisse in dem engen Rahmen des individuellen Verhältnisses zu Gott zu finden, weil es dieses Verhältniss selbst nur versteht und verwirklicht, insofern es den Menschen als organisches Glied der Gesammtmanifestation Gottes, des Universums begreift. Der Mensch

müht sich ab um objektiver Zwecke willen oder um Gottes willen; diese objektiven Zwecke zu verstehen, ist die nächste Aufgabe, welche die religiöse Anthropologie fordert. Die objektiven Zwecke Gottes sind aber nicht denkbar in Gott, sofern er abgesehen von der Welt für sich ist, weil er so verstanden blosse Ruhe ohne Zweckthätigkeit wäre; sobald er thätig gedacht wird ist er auch produktiv, und sein Produkt ist der Makrokosmos. Darum kann der Inhalt der objektiven Teleologie nur erkannt werden an den Beziehungen Gottes zur Welt, d. h. in der religiösen Kosmologie.

Die Welt ist nur das erweiterte Subjekt des in weiterem Sinne gefassten religiösen Verhältnisses; denn wenn auch nur in der Menschheit, und sogar in dieser nur bedingungsweise, die vorbereitende Gnade zur aktuellen Gnade im Bewusstsein wird, so ist sie doch als vorbereitende Gnade auch schon in dem Thierreich enthalten, welches die socialen Instinkte entwickelt, und kommt in mehr oder minder dunklem Drange auch die menschliche Erlösungssehnsucht im Thierreich gelegentlich zum Durchbruch. Darum ist das Wort des Paulus wahr, dass sich alle Kreatur mit uns nach Erlösung sehne, die wir mit der aktuellen Gnade des Geistes bevorzugt sind, und der Drang des religiösen Bewusstseins ist im vollen Recht, in aller Kreatur unsere zurückgesetzten Brüder zu sehen, denen wir die Erlösung zu vermitteln berufen sind.

2. Die religiöse Kosmologie.

a) Die Welt in ihrer absoluten Abhängigkeit von Gott.

Wir hatten oben gesehen, dass die Welt in einer absoluten Abhängigkeit von Gott stehen muss, damit die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott zugleich eine Aufhebung seiner relativen Abhängigkeit von der Welt einschliessen könne; selbst die ideale Erlösung vom Uebel ist nur dann möglich, wenn mit der Erkenntniss der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott zugleich die Erkenntniss verknüpft ist, dass alle relative Abhängigkeit von der Welt nur aufgehobenes Moment oder Form der Vermittelung innerhalb dieser absoluten Abhängigkeit ist, womit eben die absolute Abhängigkeit der übrigen Welt von Gott bereits mitgesetzt ist als eine Prämisse, ohne welche dies unmöglich wäre. Wie wir oben erörtert

haben, welche Bestimmungen Gott beigelegt werden müssen, um ihn als den absoluten Grund der Welt denken zu können, so haben wir nunmehr zu erwägen, wie die Welt gedacht werden müsse, um einerseits in dem Verhältniss einer absoluten Abhängigkeit zu Gott zu stehen, und andererseits doch etwas Reales und Wirkungsfähiges zu sein, zu welchem der Mensch in dem Verhältniss einer relativen Abhängigkeit steht. Das Problem ist, wie leicht zu erkennen, analog demjenigen betreffs der Stellung des Menschen zu Gott, und wird demgemäss auch eine analoge Lösung aus sich hervortreiben; immerhin gestaltet sich das Problem im Einzelnen hier nach anderen Richtungen aus, als beim Menschen. Der Mensch ist zwar einerseits nur ein besonderes Glied der Welt, andererseits aber als geistig-sittliche Persönlichkeit ein des Bösen und der Verantwortlichkeit fähiges Glied derselben; diese Specialprobleme kommen für die Welt im Allgemeinen nicht mehr in Betracht, wohl aber die Fragen nach dem «Dass» und «Was» der Welt, welche bei der Specialbetrachtung des Menschen verschoben werden konnten, weil der Mensch als solcher die Welt bereits als etwas thatsächlich Gegebenes vorfindet.

Schlechthin ausgeschlossen als einer unreifen und untergeordneten Stufe des religiösen Bewusstseins angehörig bleiben diejenigen Auffassungen, bei welchen entweder das Universum selbst als das Absolute angesehen, oder aber Gott als nicht absoluter Geist dem Grundstoff des Universums gegenüber gestellt wird. Im ersteren Falle haben wir es mit naturalistischem Monismus, wie bei den Aegyptern zu thun, wo Gott selbst der mit der Urkraft begabte natürliche Urstoff ist, aus dem sich die Welt in ihrer jetzigen Gestalt herausdifferenzirt; im letzteren Falle mit einem Dualismus von geistigem Weltbildner und materiellem Weltstoff, deren Komplex erst das Absolute darstellt, d. h. mit einer auf halbem Wege stehen gebliebenen Uebergangsform vom naturalistischen Monismus zum Theismus. Der naturalistische Monismus bleibt entweder bei dem Weltprocess als solchen, d. h. bei der Erscheinung stehen, ohne zu dem Grunde des Weltprocesses und dem Wesen der Erscheinung vorzudringen, oder aber er sucht das Grundwesen in hylozoistischem Sinne in einer materiellen und doch zugleich der Innerlichkeit fähigen Substanz; auf beide Fälle entgeistigt er das Absolute, sei es, dass er den Geist als accidentielles Resultat des Naturprocesses betrachtet, sei es, dass er ihn für eine materielle Substanz feinerer oder gröberer

Art erklärt. Der Dualismus von Demiurg und Hyle rettet zwar seinem Gotte die Geistigkeit, aber auf Kosten der Absolutheit, in welche er sich mit dem gleich ewigen Weltstoff theilen muss; die Welt ist für diesen Standpunkt zwar nach ihrer (natürlichen und sittlichen) Ordnung von Gott abhängig, aber weder ihrer Existenz nach, noch auch ganz und gar ihrem Inhalt nach, da sich ein völlig eigenschaftsloser Weltstoff doch als leere Fiktion erweist. Jedenfalls steht dieser Dualismus in religiöser Hinsicht höher als der naturalistische Monismus, da die Geistigkeit Gottes religiös wichtiger ist als seine Absolutheit, falls nur eine praktisch ausreichende Ueberlegenheit der göttlichen Macht über die menschliche gewahrt bleibt; er steht auch darin höher, dass er ebensosehr zum Theismus hinführt, wie der naturalistische Monismus bei wachsender Bildung zum naturalistischen Atheismus und zur Irreligiosität hinführen muss; denn wenn nur erst mit der göttlichen Determination des «Was» der Welt Ernst gemacht wird, so erweist sich die ihr «Dass» begründen sollende Hyle sehr bald als das Bestimmungslose, Nichtseiende, und der Weltbildner aus dem Weltstoff wird so zum Weltschöpfer aus dem Nichts, welcher die Absolutheit mit der Geistigkeit vereint.

Ernstlich zu beschäftigen haben wir uns daher nur mit den beiden Lösungsversuchen des Theismus und abstrakten Monismus, deren ersterer die Wirklichkeit der Welt auf Kosten der Absolutheit Gottes, wie der letztere die Absolutheit Gottes auf Kosten der Wirklichkeit der Welt aufrecht erhält.

Nach dem Theismus war Gott absolut vor der Weltschöpfung, und kann es wieder werden, sobald er seine Schöpfung vernichtet; er bleibt also auch während des Bestandes der Welt der Potenz nach absolut, hat sich aber aktuell seiner Absolutheit entäussert, so dass er nur noch in Verbindung mit der substanziell von ihm getrennten und funktionell ihm gegenüber selbstständigen Welt das Absolute repräsentirt. Nach dem Theismus hat nämlich Gott die Welt als eine an und für sich seiende geschaffen, er hat den in Verbindung mit der Kraft eine echte Substanz darstellenden Stoff geschaffen und ihm die Gesetze der natürlichen Weltordnung eingeprägt. Die Welt hat nun eine eigene Substanz für sich, die nicht Gottes Substanz ist; denn Gottes Substanz ist ewig und ungeschaffen, die der Welt aber zeitlich und geschaffen. Die Welt hat ferner eine funktionelle Selbstständigkeit, denn sie bewegt und entwickelt sich nach den ihr

von Gott eingeprägten Gesetzen der natürlichen Weltordnung. Will Gott etwas durchsetzen, was aus den Kräften der Welt nicht nach den ihr eingepflanzten Gesetzen von selber erfolgt, so muss er eingreifen in den natürlichen Weltlauf und seinen besonderen Willen durch besondere Aktionen verwirklichen, die theils in einer lokalen und partiellen Aufhebung der natürlichen Weltvorgänge, theils in einer Modifikation derselben, theils in einer wirklichen vorübergehenden Zuthat an Kräften und Stoffen bestehen können.

Diese partiellen Aufhebungen, Aenderungen und Zuthaten stehen ohne Zweifel dem Schöpfer zu, welcher die Macht besass, die Welt, so wie sie ist, zu schaffen, und die Macht besitzt, sie jederzeit als Ganzes aufzuheben; in ihnen, die am Maassstab der natürlichen Weltordnung gemessen als Wunder erscheinen, bekundet sich gerade die potentielle Absolutheit Gottes gegenüber der Welt durch aktuelle Specialfunktionen. Alles was in der Welt gesetzmässig geschieht, ist unmittelbar nicht Gottes Werk, sondern Funktion der Weltsubstanz, die allerdings sammt ihren immanenten Gesetzen dereinst von Gott geschaffen ist; alles was unmittelbares Werk Gottes im Weltprocess ist, ist Wunder, d. h. nicht Funktion der Weltsubstanz und nicht Folge ihrer Gesetze. Das Wunder ist darum auf theistischem Standpunkt für das religiöse Bewusstsein schlechthin unentbehrlich, weil nur in ihm Gott als ein lebendiger, unmittelbar thätiger und aktuell absoluter sich manifestirt, und weil das Wunder oder der magisch supranaturalistische Eingriff in den Weltlauf formell genommen das einzige Mittel ist, durch welches Gott mit dem Menschen in ein religiöses, d. h. unmittelbares Verhältniss treten kann.

Wird die formale Möglichkeit des Wunders vom Verstande bestritten, so hört damit auch die formale Möglichkeit der aktuellen Gnade auf theistischer Basis auf, die hier ja nur als supranaturalistischer Eingriff Gottes in den natürlichen gesetzmässigen Geistesprocess des Menschen denkbar ist. Mit der Leugnung des Wunders sinkt der Theismus zum Deismus herab, d. h. Gottes Aktualität beschränkt sich auf den einmaligen Schöpfungsakt, und im übrigen bleibt er zur starren Ruhe leerer Potentialität verurtheilt; ein solcher Deismus hat dem religiösen Bewusstsein so wenig zu bieten, dass man es im Interesse der Religion nur erfreulich nennen kann, wenn die naturgemässe Selbstzersetzung dieses Deismus in atheistischen Materialismus oder Hylozoismus beschleunigt wird. Der reine, von

jeder pantheistischen Beimischung ungetrübte Theismus kann schlechterdings nur dann religiös werthvoll heissen, wenn er Supranaturalismus im Sinne fortlaufender göttlicher Wundereingriffe ist und auch die Gnade als magisches Gnadenwunder versteht; abgesehen von der das religiöse Verhältniss entstellenden Zerreissung der religiösen Funktion in zwei Funktionen wird gerade aus der Nothwendigkeit der steten Wundereingriffe zum Zweck der providentiellen Weltleitung klar, dass die Welt als solche mit Einschluss ihrer immanenten Gesetze etwas Gott gegenüber Selbstständiges ist, welches gerade insoweit seine Absolutheit beschränkt, als diese Beschränkung nicht durch momentane Störung der naturgesetzmässigen Weltordnung jeweilig aufgehoben wird.

Gerade die Unentbehrlichkeit des Wunders liefert also den schlagenden Beweis von der jeweiligen aktuellen Nichtabsolutheit Gottes, insoweit als die naturgesetzmässige Weltordnung eben nicht durch Wunder ausser Kraft gesetzt wird, sondern Bestand hat. Dass diese Nichtabsolutheit auf freiwilliger Selbstentäusserung beruht, die in jedem Augenblick zurückgenommen werden kann, ändert nichts an der Thatsache ihres Bestehens; gerade insoweit als die Welt wirklich ist, ist diese Wirklichkeit durch eine entsprechende Nichtabsolutheit Gottes erkauft. Demgemäss ist auch die Möglichkeit der Erlösung des Menschen von der Weltabhängigkeit durch die absolute Abhängigkeit von Gott im Wege der gesetzmässigen Weltordnung ausgeschlossen und bleibt ihre Möglichkeit (zwar nicht als dauernde aber als vorübergehende) nur in soweit offen, als um dieses Menschen willen und zum Zweck seiner Erlösung vom Uebel die natürliche Weltordnung durch Wunder ausser Kraft gesetzt wird. Diese Erlösung von bestimmten Uebeln durch bestimmte Wunder entspricht der Erlösung von der Schuld durch den supranaturalistischen Wundereingriff der Gnade; beide ergänzen sich zu einem folgerichtigen System, das seine am meisten annähernde Durchführung im Katholicismus gefunden hat, während die lutherische und noch mehr die reformirte Richtung diesen schroffen Supranaturalismus der Wundermagie durch Aufnahme pantheistischer Gedankenelemente zu mildern und theilweise entbehrlich zu machen suchen.

Der abstrakte Monismus lässt im Gegensatz zum Theismus die Absolutheit Gottes unangetastet, vernichtet aber dafür die Wirklichkeit der Welt; er setzt mit Recht die Welt zu etwas gegen Gott

Nichtigem herab, was der Theismus fehlerhafter Weise unterlässt, aber er erreicht dies nur dadurch, dass er sie für etwas in jeder Hinsicht Nichtiges erklärt. Dass die Welt gegen Gott genommen nichtig sein muss, ist weiter nichts als die Kehrseite der Absolutheit Gottes, denn wenn alles Sein auf Seiten Gottes liegt, so bleibt für die Welt abstrahirt von Gott in ihrer Isolirung nichts übrig; darum fordert auch das religiöse Bewusstsein mit Entschiedenheit die Nichtigkeit der Welt, wenn sie in ihrer Entgegensetzung gegen Gott gefasst wird. Aber das religiöse Bewusstsein fordert nicht minder entschieden die Wirklichkeit der Welt in ihrer Entgegensetzung gegen den Menschen, weil sonst die relative Abhängigkeit des Menschen von der Welt blosser Schein wäre, also die Erlösungsbedürftigkeit wegfiele; ja sogar der Mensch selbst würde aufhören, eine wirkliche organisch psychische Individualität zu sein, da er ja nur ein Theil der Welt ist und mit dieser selbst in blossen Schein sich auflöst.

Die Wirkungen der Welt auf den Menschen müssen also ebenso real sein, wie die Wirkungen des Menschen auf die Welt, d. h. das Universum muss ein realer Process realer Individuen sein. Die Realität des Universums besteht in der Realität der Konflikte unter seinen Gliedern, und die Realität des Individuums in der Realität der Konflikte, welche es mit andern Individuen hat und welche die es konstituirenden Individuen niederer Ordnung unter einander haben. Diese Realität ist das erforderliche Minimum, um eine ideale Gruppe von idealen Funktionen über die Sphäre der blossen Idealität hinaus in die der Realität zu heben; sie genügt aber auch, um solche Gruppen bei relativer Konstanz ihrer Kombination zu realen Individuen zu machen, welche eine reale Welt der Individuation konstituiren und einen realen Weltprocess aufführen. Diese Realität der Konflikte zwischen verschiedenen Funktionen und Funktionengruppen erfordert durchaus keine besondere Substanzialität der Individuen abgesehen von der absoluten Substanz; sobald man ihnen diese andichtet, um sich die relative Konstanz ihrer Reaktionen leichter zu erklären, steigert man ihre Wirklichkeit gegen einander zu einer Wirklichkeit gegen Gott. Die Realität der Konflikte zwischen den Funktionen und Funktionengruppen schützt somit vor dem theistischen Abweg, welcher die Absolutheit Gottes und die Nichtigkeit der Welt gegen Gott beeinträchtigt, reicht aber ebensosehr aus, um vor dem abstrakt-monistischen Abwege zu schützen, welcher die Wirklichkeit der

Individuen gegen einander illusorisch macht. Deshalb ist auch hier der konkrete Monismus der einzige Standpunkt, welcher beiden Forderungen des religiösen Bewusstseins Genüge leistet und die Wirklichkeit der Welt mit ihrer Nichtigkeit gegen Gott und der ungetrübten Absolutheit Gottes vereinigt.

Das nämliche Ergebniss gewinnen wir, wenn wir das Verhältniss der Welt zur Zeit in's Auge fassen. Der Theismus betrachtet die göttliche Funktion, und damit die Zeit, als etwas Reales, und mit Recht, weil sonst die Erlösung und Heiligung Illusionen sind, sofern sie eine im Menschen vorgehende Veränderung zu sein beanspruchen; mit der realen Zeitlichkeit der göttlichen Funktion ist aber auch die Unendlichkeit der realen Zeit proklamirt, weil ein selbstbewusst-persönlicher Gott unmöglich als einmal funktionslos gedacht werden darf. Dadurch wird der Theismus vor die Alternative gestellt: entweder ist der reale Weltprocess zeitlich unendlich oder endlich; im ersteren Falle kann er keine teleologische Entwickelung mehr sein, im letzteren Fall muss Gott sich eine unendliche Zeit lang mit dem idealen Urbild der Welt beschäftigt und begnügt haben, bis es ihm eines Tages einfiel, dieses ideale Urbild zu realisiren. Die erstere Annahme hebt die Allweisheit Gottes im Sinne einer die Welt zum Ziele führenden Vorsehung, die letztere Annahme hebt die Untrennbarkeit von Allmacht und Allweisheit oder Wille und Vorstellung in Gott auf, und stellt uns vor eine neue Alternative. Entweder nämlich war die Weltschöpfung vernünftig, dann war es unvernünftig, sie unendlich lange hinauszuschieben; oder sie war unvernünftig, dann hätte ein selbstbewusster persönlicher Gott sie für immer unterlassen sollen. Auf alle Fälle geräth der Theismus in Widerspruch mit den Forderungen des religiösen Bewusstseins, welche auf einen endlichen und doch realen Weltprocess abzielen, aber einen unendlich langen realen Zeitverlauf vor der Schöpfung ausschliessen.

Der abstrakte Monismus zerhaut diesen Knoten von Schwierigkeiten, indem er die Realität der Zeit leugnet. Ist die Zeit bloss ideal, so ist die Unendlichkeit des Weltprocesses für jedes denkende Bewusstsein für selbstverständlich, und jeder reale Weltprocess ausserhalb des Bewusstseins für unmöglich erklärt; wo die Welt blosser Schein für's Bewusstsein, und das Bewusstsein ein unerklärbarer empirisch gegebener Zustand im Absoluten ist, da muss auch das unentstandene und unvergängliche Bewusstsein sich einen ebenso

unendlichen Weltprocess vorspiegeln. Damit ist aber dem religiösen Bewusstsein ebenso wenig gedient, wie mit dem unendlichen realen Weltprocess; die illusorische Tretmühle scheint vielleicht erträglicher als die reale, insofern sie die Qualen der letzteren mit als illusorisch erscheinen lässt; aber die praktische Konsequenz beider kann doch in gleicher Weise nichts anderes als der absolute Indifferentismus sein, der jede Möglichkeit der Religion aufhebt. Das Wahre am abstrakten Monismus in Betreff der Stellung des Absoluten zur Zeit ist nur darin zu suchen, dass ein Absolutes ohne Realität der Zeit auch keine reale Funktionen haben kann, dass ein Gott ohne reale Welt nur in funktionsloser Ruhe oder Beharrung zu denken ist, was natürlich die selbstbewusste Persönlichkeit ausschliesst.

Das religiöse Bewusstsein fordert also einerseits einen endlichen realen Weltprocess, andererseits einen ewigen Gott; beides ist schlechterdings nur so zu vereinigen, dass die Zeit nur in und mit dem Weltprocess gegeben ist, d. h. erst durch die Aktualität Gottes gesetzt wird, dass es aber jenseits des Weltprocesses ebenso wenig Zeit als göttliche Aktualität giebt, sondern nur das ewige, mit sich ewig identische Wesen Gottes. Diese Synthese des abstrakten Monismus und Theismus, welche in diesem Punkte schon von Augustinus vollzogen wurde, wird von den heterodoxen Theisten, die einen unendlichen Weltprocess annehmen, mit zwei Gründen, einem formalen und einem materialen, angegriffen. Der erste Einwand geht dahin, dass die Frage, was «vor» der Weltschöpfung gewesen sei, selbst schon beweise, dass irgend welche, wenn auch nur leere Zeit vor derselben statuirt werden müsse; der zweite, dass Gott ohne Welt nicht mehr Gott wäre. Der erste Einwand zeigt nur, dass eine falsch, d. h. im Widerspruch mit den gemachten Voraussetzungen, gestellte Frage auch zu einer absurden Antwort führen muss; wenn man die ausgeschlossene Zeitbeziehung mit dem Bewusstsein durch das Wort «vor» gesetzt hat, so hat man eben damit vor den Anfang der Zeit eine ideale Zeit gesetzt, die kein reales Korrelat hat.*) Die zweite Bemerkung ist ganz richtig, insofern ohne religiöses Verhältniss kein Objekt eines religiösen Verhältnisses, d. h. kein «Gott» bestehen kann; sie ist nur kein Einwand ausser für die Denkweise derjenigen, denen ihr

*) Vgl. „Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianismus", S. 152—154, 337—338; „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus", S. 156—158; „Ueber die dialektische Methode", S. 19—22.

persönliches religiöses Verhältniss zum Absoluten so wichtig verkommt, dass sie meinen, dieses könnte sein Sein gar nicht aushalten, ohne Objekt ihrer Frömmigkeit zu sein.

Zwischen dem ewigen Wesen Gottes mit Ausschluss einer weltproducirenden Funktion einerseits und dem abstrakt Einen des abstrakten Monismus andererseits besteht nur Ein thatsächlicher Unterschied: das Fehlen der Bewusstseinsillusion bei dem ersteren; diese hat aber auch im abstrakten Monismus keinen andern Sinn, als den, die empirisch gegebene subjektive Erscheinungswelt zu erklären, ohne zu einer bewusstseins-transcendenten objektiv-realen Erscheinungswelt seine Zuflucht zu nehmen. Ist die subjektive Erscheinungswelt in meinem Bewusstsein durch die objektive Erscheinungswelt oder die Welt der realen Individuation, und diese durch reale zeitliche Funktionen Gottes erklärt, so fällt bei Anerkennung der Endlichkeit der realen Welt jeder Grund fort, an eine zeitliche Unendlichkeit der subjektiven Erscheinungswelt, d. h. an die Unzerstörbarkeit der Illusion im Absoluten zu glauben. Das ruhende Absolute mit Ausschluss einer Welt im abstrakten und im konkreten Monismus würde dann aber auch nach Streichung der Illusion bei scheinbar völliger Gleichheit noch einen wichtigen potentiellen Unterschied in sich schliessen, nämlich den, dass das konkret-monistische Absolute sich zur Aktualität erheben und zur Fülle einer realen Welt konkresciren kann, also die Potenz der Weltproduktion in sich trägt, welche dem abstrakt-monistischen Absoluten fehlt.

Wie nach rückwärts, so auch nach vorwärts postulirt das religiöse Bewusstsein einen endlichen Weltprocess; wäre derselbe nach rückwärts unendlich, so müsste jedes denkbare Ziel schon erreicht sein und der Weltprocess ziellos weitergehen, — wäre er nach vorwärts unendlich, so würde nach Erreichung des Zieles immer noch eine ziellose unendliche Bewegung nachfolgen.*) Die Nichtigkeit der Welt gegen Gott bekundet sich in ihrer Beziehung zur Zeit darin, dass die Zeitlichkeit aus dem Ocean der Ewigkeit wie eine Blase auftaucht und wie eine Blase in demselben wieder versinkt; die Infusorien, die auf dieser Blase wohnen, leben und sterben, haben sich nicht darum zu bekümmern, ob das Absolute öfter oder nur einmal solche Blasen treibt, sie sind ausschliesslich auf diese eine ganz

*) Vgl. „Gesammelte Studien und Aufsätze", S. 629—634.

reale Blase als den Schauplatz ihrer Lebensthätigkeit angewiesen, innerhalb dessen ihr Gesichtskreis schon beschränkt genug ist. Was Gott thun oder nicht thun mag, nachdem er diese Welt in sich zurückgenommen, können wir getrost Gott überlassen; es kann auf unser Verhalten zu dieser Welt und den in ihr realisirten und zu realisirenden Zwecken jedenfalls keinen Einfluss haben. — *)

Im Naturalismus und in dem Dualismus von Weltbildner und Weltstoff ist die Welt ebenfalls substantiell wie im Theismus; aber der Unterschied besteht darin, dass es im Naturalismus die Substanz Gottes ist, welche zur Weltsubstanz wird, dass es dagegen im Dualismus eine mit Gott gleich ewige und nicht von ihm gesetzte Substanz ist, woraus er die Welt formt. Im Naturalismus ist Gott Grund sowohl für die Form als für die Substanz der Welt, aber dies wird dadurch erkauft, dass das Hervorgehen der Welt aus Gott selbst als Naturprocess gedacht wird, gleichviel ob unorganisch als Ausströmung (Emanation), oder organisch als Einheit von Zeugung und Geburt durch die mann-weibliche Gottheit. Im aristotelischen Dualismus wird der Fehler, Gott als unter den natürlichen Kategorien stehend zu denken, vermieden, und an Stelle des stofflichen oder geschlechtlichen Gottes tritt der geistige, der nicht mehr mit blinder Naturnothwendigkeit, sondern mit bewusster Absicht wirkt; aber diese Abstreifung der Natürlichkeit wird mit der Preisgebung der Absolutheit bezahlt, und die Substanz der Welt als nicht mehr aus Gott entspringende neben ihn gestellt. Der abstrakte Monismus und der Theismus suchen beide Fehler zu vermeiden und die Welt als eine in jeder Hinsicht von Gott abhängige aufzufassen, ohne Gott zu naturalisiren oder

*) Gegenwärtig ist die Wahrscheinlichkeit, dass Gott sich in Aktualität befinde, gleich Gewissheit, d. h. = 1; nach etwaiger Rückkehr zur Potenzialität ist die Wahrscheinlichkeit, dass er sich noch einmal zur Aktualität erheben werde = $\frac{1}{2}$. Es ist praktisch gleichgültig für das Verhalten der Menschen, ob durch Rückkehr Gottes von der jetzigen Aktualität zur Potenzialität die Wahrscheinlichkeit des Leidens von 1 auf 0 oder von 1 auf $\frac{1}{2}$ gebracht wird; zunächst kommt es auf Erlösung von dem jetzigen Zustand der Aktualität an, und kann es füglich Gott anheim gestellt bleiben, etwaige neu eintretende Aktualitäten in gleicher Weise, wie den gegenwärtigen Anfall zu heilen. Dass beliebige viele solche Aktualitätsperioden (buddhistische Kalpa's) in Gottes ewigem Sein auf einander folgen sollten, dafür ist die Wahrscheinlichkeit sehr gering (für n Perioden = $\frac{1}{2^n}$). Vgl. „Philosophie des Unbewussten“, Bd. II, S. 437—439 und 495—496, deren bezügliche Sätze in geradezu unglaublicher Weise missverstanden, verdreht und entstellt worden sind. (Vgl. auch „Gesammelte Studien und Aufsätze“, S. 699—702 und 713—715.)

seiner Absolutheit zu berauben. Der abstrakte Monismus erreicht dies ganz richtig dadurch, dass er die Substanzialität der Welt leugnet, aber er schiesst über das Ziel hinaus, indem er die Verneinung der Weltsubstanzialität nicht anders als durch Leugnung der Weltwirklichkeit zu gewinnen weiss. Der Theismus hält mit Recht an der Weltwirklichkeit fest, glaubt aber darum auch an der Weltsubstanzialität festhalten zu müssen; indem er nun die Weltsubstanz nicht als einen Theil der Gottessubstanz denken mag und doch schlechthin von Gott abhängig haben will, setzt er sie als eine durch Gottes Wundermacht aus dem Nichts hervorgerufene, d. h. geschaffene Substanz. Das Verhältniss von Gott und Welt ist also im Naturalismus dasjenige von Quelle und Bach oder Erzeuger-Gebärer und Erzeugtem-Geborenen, im Dualismus das von Werkmeister und Artefakt, im abstrakten Monismus das von Sein und Schein, im Theismus das von Schöpfer und Geschöpf.

Der theistische Begriff der Schöpfung fordert mit Nothwendigkeit sowohl die Schöpfung aus Nichts im strengsten Sinne des Wortes als auch die Zeitlichkeit des Schöpfungsaktes; wenn man von einer «ewigen Schöpfung» spricht, so hebt man damit den Begriff der Schöpfung ebenso gut auf, als wenn man sagt, dass der Schöpfer bei der Erschaffung der Welt zwar aus «nichts» ausser ihm, nicht aber aus «Nichts» schlechthin, sondern aus seinem eigenen schöpferischen Vermögen geschöpft habe. Eine «ewige» Schöpfung besagt, dass Gott in jedem Zeitmoment des unendlichen Weltprocesses schon eine Welt vor sich gehabt, also niemals nöthig gehabt habe, aus Nichts zu schaffen, sondern höchstens, sie in ihrem Bestand zu erhalten; die ewige Schöpfung beseitigt also den Begriff der *creatio originaria* zu Gunsten desjenigen der *conservatio*, die Erhaltung aber ist bei einer wahrhaften Subsistenz überflüssig und kann sich nur auf ihre Existenzform beziehen. Gott als «ewiger» Schöpfer sinkt also zum Weltbildner am ewigen Weltstoff herab, und das alles bloss, weil es niemals ein Nichts gab, aus dem er die Weltsubstanz hätte schaffen können.

Wenn nun dem gegenüber die heterodoxen Vertreter des Theismus behaupten, dass die Schöpfung aus Nichts bloss eine negative Bedeutung habe, positiv genommen aber die Schöpfung aus sich selbst bedeute, und dass die ewige Schöpfung in diesem Sinne eine ewige Produktion der Welt aus dem Wesen Gottes selbst bedeute,

so vermeiden sie zwar die Scylla, fallen aber in die Charybdis. Denn wenn die Weltsubstanz von Gott aus ihm selbst geschöpft ist, so ist sie ein Theil der göttlichen Substanz, und Schöpfung bedeutet dann nur noch das Hervorziehen oder Herausstellen des betreffenden Theiles der göttlichen Substanz zu einer in sich abgeschlossenen kosmischen Existenzform. Dieses wäre aber ein krasser Rückfall in den Naturalismus, denn theilbar kann nur etwas sein, was unter den natürlichen Daseinsformen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, Materialität und Mobilität steht; die ewige Schöpfung als ewige Produktion wäre also Emanation, wenn nicht gar Genese (etwa als organische Abschnürung von Diminutivgöttern zu denken nach Analogie der Produktion und Abschnürung von jungen Polypen an den alten). Eine ewige, unräumliche, in sich seiende, immaterielle Substanz steht aber schlechthin über jeder Möglichkeit einer Theilung, Selbstzersplitterung oder Selbstvervielfältigung; sie ist als Substanz das Individuum κατ' ἐξοχήν, d. h. das seinem Wesen nach Untheilbare, das sich wohl in verschiedenen Existenzformen manifestiren, aber niemals seine substantielle Einheit und Ganzheit aufgeben kann.

So lange also unter Schöpfung die Schöpfung aus Nichts verstanden wird, ersetzt die «ewige Schöpfung» den Begriff der Schöpfung durch den der Erhaltung der Existenzform; sobald unter Schöpfung die Weltproduktion Gottes aus ihm selbst verstanden wird, fällt die ewige Schöpfung mit ewiger Emanation oder Genese zusammen. Im ersteren Falle sinkt der Theismus auf den Dualismus, im letzteren auf den Naturalismus zurück. Der echte Theismus ist nur der orthodoxe, welcher an der zeitlichen Schöpfung aus Nichts festhält. Aber auch dieser bleibt nicht sich selber treu, weil er doch merkt, dass die wahre, d. h. in sich selbst subsistirende Substantialität der geschaffenen Weltsubtanz eine Beschränkung der aktuellen Absolutheit Gottes ist; um diese Beschränkung zu vertuschen, stellt er neben den Begriff der Schöpfung den der Erhaltung, d. h. er nimmt an, dass die Weltsubstanz nicht einen Augenblick fortsubsistiren könnte, wenn Gott seine erhaltende Hand von ihr abzöge. Dieser Begriff der Erhaltung thut dem religiösen Bewusstsein zwar Genüge, indem er die stetige absolute Abhängigkeit der Welt sowohl nach ihrem «Dass» wie nach ihrem «Was» zum Ausdruck bringt; aber in dieser Korrektur des Schöpfungsbegriffes liegt eben zugleich die totale Aufhebung desselben und das unwillkürliche Eingeständniss, dass der Standpunkt

des Theismus als solcher dem religiösen Bewusstsein eben nicht zu genügen im Stande ist.

Wenn die Welt wirklich eine, obzwar nur geschaffene, Substanzialität besitzt, so muss schlechterdings die Weltsubstanz so lange durch sich selbt fortsubsistiren, bis Gott sie durch einen umgekehrten Schöpfungsakt wieder in das Nichts zurückschleudert, aus dem er sie geschaffen; die Annahme, dass die Weltsubstanz in dem Augenblick von selbt in ihr Nichts zurücksinken würde, wo Gott aufhörte, sie stetig von neuem zu schaffen, hebt eben den Begriff der Substanz auf, und besagt, dass die Welt eine an und für sich substanzlose Existenz führt, die nur so lange dauert wie die stetige Schöpferthätigkeit Gottes. Dann war die Schöpfung nicht bloss eine Schöpfung aus Nichts, sondern sie ist es noch in jedem Augenblick; dann schafft Gott stetig die Welt aus dem Nichts, in das sie ohne diesen jetzt hinzutretenden Schöpferakt schon jetzt zurückgesunken wäre. Was der Weltexistenz subsistirt, ist dann also nicht das verharrende Residuum früher Schöpferthätigkeit, das man allein als «geschaffene Substanz» bezeichnen könnte, sondern Gott selbst in seiner gegenwärtigen Schöpferthätigkeit; abgesehen von dieser gegenwärtigen Aktion Gottes wäre die Welt Nichts. Man könnte höchstens das Nichts die Substanz der Welt nennen, wenn man darauf bestehen wollte, ihr eine andere Substanz zuzuschreiben als die Gottes; da aber das Nichts wieder keine geschaffene Substanz wäre, so hülfe das auch nichts.

Es bleibt dabei: der Begriff der Erhaltung auf die Subsistenz bezogen, ist nichts anderes als stetige Schöpfung, und der Begriff der stetigen Schöpfung negirt die geschaffene Substanz und lässt Gott als das einzige der existirenden Welt Subsistirende erscheinen; ist es aber Gott selbst, der durch seine Funktion die Welt stetig setzt, so ist die Welt nur eine Existenzform der göttlichen Substanz, eine Manifestation der göttlichen Macht und Weisheit, eine objektive Erscheinung des göttlichen Wesens, d. h. der Theismus ist in konkreten Monismus umgeschlagen. Wird hingegen dieser Umschlag abgewiesen, so darf die Erhaltung nicht auf die Subsistenz der Welt bezogen werden, sondern höchstens auf ihre Existenzform, so ist das Fortbestehen der Welt in gleichviel welcher Gestalt nicht mehr positiv abhängig von Gott. Versteht man die Schöpfung als eine solche, welche eine geschaffene Substanz hervorbringt, so ist die Erhaltung

dieser Substanz als solchen eine unstatthafte und überflüssige Zuthat; versteht man dagegen die Schöpfung als eine stetige dann ist eben diese stetige Schöpfung selbst die Erhaltung, aber der Begriff der Schöpfung im eigentlichen Sinne, als einer Produktion von wahrhafter Substanz, ist damit aufgehoben. In beiden Fällen ist eine Erhaltung neben der Schöpfung unzulässig.

Die Erhaltung der Welt hinsichtlich ihrer Existenzform hat nur dann einen Sinn, wenn man annimmt, dass die Welt ohne Gottes erhaltende Thätigkeit qualitativ zu Grunde gehen, d. h. in Unordnung gerathen, ja wohl gar in das Chaos zurücksinken würde. Diese Annahme setzt voraus, dass es dem Weltstoff und den Weltkräften an einer immanenten Gesetzmässigkeit, an einer natürlichen Weltordnung gebricht, kraft deren sie ihre natürliche Entwickelung ohne Gottes Nachhilfe vollziehen können. Diese Vorstellung ist also gleichbedeutend mit der Leugnung von Naturgesetzen und stammt aus einer Zeit, wo der Begriff der Naturgesetzlichkeit noch nicht erfasst war. Wenn Gott den erschaffenen Kräften gleich die zugehörigen Gesetze eingepflanzt hat, ohne welche die Kräfte selbst als Kräfte nicht zu denken wären, so ist seine Nachhilfe für gewöhnlich überflüssig, um die natürliche Entwickelung sicher zu stellen; ausnahmsweise kann sie nur unter der Voraussetzung eintreten, dass der Weltmechanismus ein unzulängliches Pfuschwerk ist, das gelegentlicher Nachbesserung durch äussere Eingriffe bedarf. Die Erhaltung in Bezug auf die Existenzform der Welt hebt somit die Allweisheit Gottes auf und ist deshalb dem religiösen Bewusstsein unannehmbar. Nur dann, wenn die Welt für sich substanzlos und blosse Existenzform oder objektive Erscheinung der göttlichen Substanz ist, nur dann ist die stetige Schöpferthätigkeit Gottes eine solche, welche nicht bloss das Dass der Welt, sondern auch zugleich ihr Was bestimmt, also die naturgesetzliche Beschaffenheit der Existenz ebenso wie ihre Fortdauer selbst verbürgt.

Wenn man die Erhaltung nicht auf die Subsistenz der Welt, sondern auf ihren Inhalt, nicht auf ihr Dass, sondern auf ihr Was bezieht, so fällt sie ebenso mit der sogenannten Regierung der Welt zusammen, wie sie in Bezug auf das Dass der Welt mit der Schöpfung identisch ist. Die Regierung Gottes erstreckt sich auf alles Einzelne, und nichts ist so geringfügig, dass es sich ihr entzöge; nur so ist die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott aufrecht zu

erhalten. Aber wenn die Regierung auf alles Einzelne geht, so ist doch der Irrthum zu vermeiden, als ob sie das Einzelne auch für das Einzelne regulirte, und nicht für das Ganze; der Glaube an eine göttliche Weltregierung, die sich zum Helfershelfer der subjektiven Wünsche, der individuellen Sonderzwecke, kurz des geschöpflichen Egoismus hergäbe, ist eine principielle Verfälschung des religiös-sittlichen Bewusstseins, eine pseudoreligiöse Hätschelung des vorsittlichen naiven, oder des unsittlichen raffinirten Egoismus, eine Unterordnung der objektiven Teleologie der Weltregierung unter die subjektive der Selbstsucht. Hierunter fällt z. B. die Einbildung, dass Gott die Frommen besonders vor Unglück behüte, für ihre Frömmigkeit im Diesseits oder Jenseits durch ein reichlicheres Maass von Glück oder Seligkeit belohne und die Anschläge ihrer Widersacher zu Schanden mache. Wenn Gott die Einzelnen erhält und fördert, so doch niemals zur Mehrung des Einzelwohls als Selbstzweck, sondern zur Förderung der objektiven Zwecke durch das individuelle Werkzeug und nicht ausserhalb, sondern innerhalb und vermittelst der natürlichen Weltordnung.

Erhaltung und Regierung könnte man höchstens so unterscheiden, dass erstere sich auf die natürliche Weltordnung, letztere auf die teleologische Weltordnung bezöge; aber einerseits würde damit um so sicherer die Erhaltung durch den Begriff einer der Welt innewohenden Naturgesetzlichkeit beseitigt, und andererseits fällt doch die natürliche Weltordnung, sammt ihren Gesetzen mit unter den Begriff der teleologischen Weltordnung, insofern sie als Mittel zur Verwirklichung dieser gesetzt ist. Demnach bleibt auf alle Fälle der Begriff der Erhaltung neben dem der Regierung unzulässig. Schöpfung und Regierung erschöpfen vollständig die Beziehungen zwischen Gott und Welt für den konsequenten Theismus, die Schöpfung als Urposition der Weltsubstanz sammt allen ihren Eigenschaften, Kräften und Gesetzen, und die Regierung als die Summe der magisch-supranaturalistischen Eingriffe in den selbstständigen gesetzmässigen Ablauf des Weltprocesses zu providentiellen Zwecken. Dass der gesetzmässige Weltverlauf als solcher nicht im Stande ist, den providentiellen Zwecken zu genügen, sondern gesetzwidriger Nachhilfen bedarf, ist ein allerdings anstösssiger Umstand, den aber das religiöse Bewusstsein auf theistischem Standpunkt geduldig ertragen muss, wenn es nicht durch Ausscheidung dieser Eingriffe die regierende Thätigkeit

Gottes beseitigen und dadurch in den reinen Deismus gerathen will. Der gegen das Wunder sich sträubende Rationalismus muss, um die Gesetzlichkeit des Weltprocesses zu retten, alle Thätigkeit Gottes in den einmaligen Schöpfungsakt koncentriren, während das religiöse Bewusstsein zu seiner Selbstbehauptung die Gesetzlichkeit des Weltlaufs preisgeben muss, so lange es auf dem Boden des Theismus stehen bleibt. Der Rationalismus und das religiöse Bewusstsein sind hier beide in ihrem Recht; nur auf dem Standpunkt des Theismus erscheinen sie als unversöhnliche Gegegensätze, finden aber sofort beide ihre Befriedigung, sobald der theistische Standpunkt durch immanente Kritik in den konkretmonistischen umschlägt. Wie dieser Umschlag beim Begriff der Schöpfung durch die Vertauschung einer einmaligen mit einer stetigen Produktion der Welt erfolgte, so beim Begriff der Regierung durch die Ausbildung des Begriffes der göttlichen Mitwirkung oder des *concursus divinus.*

Bei jedem einzelnen Vorgang in der Welt verlangt das religiöse Bewusstsein einerseits die absolute unmittelbare Abhängigkeit desselben von Gott, andererseits aber auch die relative Abhängigkeit desselben von den weltlichen Ursachen oder geschöpflichen Individuen, welche bei demselben betheiligt sind; es giebt sich weder damit zufrieden, wenn alles Geschehen abstraktmonistisch oder fatalistisch lediglich auf Gott abgewälzt, noch wenn es deistisch lediglich der Kreatur zugeschrieben wird. Anstatt nun gleich auf die innere Synthese zu verfallen, dass die geschöpflichen Individuen nur Funktionengruppen innerhalb der stetigen absoluten Schöpfungsfunktion sind, sucht der Theismus die Schwierigkeit durch eine äussere Synthese zu beseitigen, nämlich durch die Annahme, dass in jedem Vorgang ein Zusammenwirken der unmittelbaren göttlichen Thätigkeit mit den Thätigkeiten der Geschöpfe oder weltlichen Ursachen stattfinde. Damit ist die Gesammtursache des Vorgangs halbirt; für die eine Hälfte ist die abstraktmonistische oder fatalistische Lösung, für die andere Hälfte die deistische Lösung acceptirt. Aber damit ist doch nur scheinbar etwas gewonnen und in Wahrheit ist die Schwierigkeit nur verdoppelt. Das religiöse Bewusstsein muss für denjenigen Theil der Ursache des Vorgangs, der auf unmittelbare Thätigkeit Gottes zurückgeführt wird, auf die gesetzmässige Selbstthätigkeit der Geschöpfe und weltlichen Ursachen verzichten, für den andern auf die Geschöpfe zurückgeführten Theil der Ursache muss es dagegen auf die absolute

unmittelbare Abhängigkeit von Gott verzichten. Gerade soweit als die eine Seite der Ursache zur Erklärung herangezogen werden darf, ist die andere ausgeschlossen, und umgekehrt. Bei menschlichen Handlungen z. B. ist der Mensch gerade nur soweit für sein Thun verantwortlich, als dasselbe nicht von Gott abhängig ist; so weit aber die Abhängigkeit von Gott reicht, ist er als Mensch von der Verantwortlickheit befreit.

Diese äussere Verknüpfung beider Lösungen vereinigt also bloss die Fehler beider und lässt das religiöse Bewusstsein doppelt unbefriedigt; dasselbe sieht sich genöthigt einzugestehen, dass ihm nur dann Genüge geschieht, wenn jeder weltliche Vorgang ganz und gar auf unmittelbarer Thätigkeit Gottes und ganz und gar auf Selbstthätigkeit der Geschöpfe oder gesetzlicher Funktionsweise der weltlichen Ursachen beruht. Dies wird aber nur dann erreicht, wenn erstens jede Thätigkeit Gottes wegfällt, welche nicht geschöpfliche Thätigkeit ist, und wenn zweitens alle geschöpfliche Thätigkeit als solche zugleich unmittelbare göttliche Thätigkeit ist. Die erstere Bedingung allein führt zum Deismus, die letztere, wenn die Thätigkeit real verstanden wird, zum konkreten Monismus; der Theismus stellt die unmögliche, weil widerspruchsvolle Schwebe zwischen beiden dar. Seine Furcht vor Rückfall in Deismus ist religiös begründet, seine Furcht vor dem Uebergang in konkreten Monismus ist dagegen religiös und wissenschaftlich gleich unbegründet, und beruht lediglich auf Unkenntniss des konkreten Monismus und auf Verwechselung desselben mit dem abstrakten Monismus. Die geschöpfliche Thätigkeit kann nur dann unmittelbare Thätigkeit Gottes sein, wenn das Geschöpf ein stetiges Produkt Gottes ist, und alle geschöpflichen Funktionengruppen nur Partialfunktionen innerhalb der absoluten Funktion Gottes sind. Sobald dies zugestanden wird, hört der Begriff des *concursus* auf, indem die Mitwirkung Gottes zu einem unmittelbaren Wirken in dem Geschöpf und durch dasselbe wird; denn damit wird eben ein Wirken Gottes auf den Weltprocess neben und ausser den Geschöpfen überflüssig. Um aber diesen Standpunkt, wie die reformirte Lehre ihn bereits erreicht hat, konsequent durchzubilden, muss man sich zunächst klar machen, dass er eine stetige Schöpfung voraussetzt, also die Substantialität der Kreatur negirt, und das «Geschöpf» zur «Erscheinung des göttlichen Wesens» erhöht.

Damit hört denn das Wort Regierung ebenso wie das Wort

Schöpfung auf, dem zu bezeichnenden Begriffe angemessen zu sein. Regierung ist ein Bild, das dem Verhältniss von Fürst und Unterthan entnommen ist, also der theistischen Vorstellung eines neben der geschaffenen Welt stehenden und dieselbe durch Wundereingriffe lenkenden Herrgotts entspricht. Wie die Schöpfung sich in eine stetige Erscheinung des göttlichen Wesens aufgelöst hat, so die Regierung in die stetige logische Determination des Erscheinungsinhalts, oder kurz in die dem Weltprocess immanente teleologische Weltordnung. Was der Theismus die stetige Einheit von schöpferischer und regierender Thätigkeit nennt, das erweist sich genauer besehen als die stetige Einheit von Wille und Idee in der göttlichen Funktion, kraft welcher aller aktuelle Inhalt der göttlichen Idee *eo ipso* von der Allmacht des Willens realisirt wird, und alles vom Willen Realisirte inhaltlich von der Allweisheit der logischen Idee determinirt ist. Dass dabei die Persönlichkeit Gottes schlechterdings ausgeschlossen bleiben muss, bedarf keines besonderen Hinweises mehr; auch haben wir oben zur Genüge auf den Irrthum hingewiesen, die Persönlichkeit Gottes für ein Postulat des religiösen Bewusstseins zu halten. Es ist aber nicht überflüssig, daran zu erinnern, dass an jeder Stelle der religiösen Weltanschauung sich neue Gründe zur Ausschliessung der Persönlichkeit Gottes ergeben.

Wenn die Welt die stetige Erscheinung des göttlichen Wesens ist, so ist damit schon gesagt, dass das göttliche Wesen das in ihr Erscheinende, also ihr immanent ist. Nicht das Wirken, sondern das Wesen Gottes ist der Welt immanent, denn das Wirken Gottes ist die Welt selbst, und nur insofern kann man von einem immanenten Wirken Gottes in der Welt reden, als man die positive eminentgöttliche Wirksamkeit von der untergöttlichen oder widergöttlichen unterscheidet und als die specielle Manifestation Gottes in der Summe seiner gesammten Manifestationen betrachtet. Das Wesen Gottes ist aber nicht in dem Sinne der Welt immanent, dass es in ihr als Erscheinung aufginge oder sich erschöpfte; dies wäre nur in einem räumlich und zeitlich unendlichen Weltprocess der Fall, wie er an sich unmöglich ist, wogegen in einer endlichen Welt das unendliche Vermögen des Willens und die unendliche Möglichkeit der Idee die zur Erscheinungswelt aktualisirten Willen und Idee unendlich überragt. Das Wesen in seiner unendlichen Potenzialität und potenziellen Unendlichkeit bleibt der endlichen Erscheinungswelt ewig transcendent, obzwar das Wesen als Producent und Träger der

Aktualität ihr ohne Rest immanent ist. Immanent ist das Wesen gerade insoweit, als es sich bethätigt; transcendent ist es dagegen, insoweit das Vermögen und die Möglichkeit seiner Bethätigung sich niemals in der Welt erschöpfen können. «Gott» freilich ist das Wesen unmittelbar genommen nur insoweit zu nennen, als es immanent ist, während das Wesen als transcendentes unmittelbar genommen nicht mehr Objekt des religiösen, sondern bloss noch des wissenschaftlichen Bewusstseins ist; mittelbar genommen kann aber auch das transscendente Wesen wegen seiner wesentlichen Identität mit dem immanenten von dem Begriff Gott mit umfasst werden, ja sogar es kann nur in dem Zustand Gottes als transcendenten der Grund für die Aktualisirung und Erscheinung Gottes in Gestalt der Welt gesucht werden.

b) Die Welt in ihrer Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit.

Die Welt ist dasjenige, wovon jeder Einzelne erlöst werden will, zugleich aber auch die Summe der Erlösung suchenden Individuen, also dasjenige was erlöst werden will und soll; in dieser Doppelstellung ist die Welt dasjenige, was von nichts anderem als von sich selbst erlöst werden will und soll. Der Einzelne wird zwar durch die Freiheit in Gott von seiner relativen Abhängigkeit von der Welt idealiter erlöst, bleibt aber realiter unter der Macht der aus der Welt entspringenden Unlust und Leiden, obzwar dieselbe nun als eine den Weltzweck nicht mehr aufhebende mittelbare Abhängigkeit von Gott gewusst wird. So lange das Individuum als Glied der Welt lebt, muss es die aus dem Widerstande der Welt und aus seiner eigenen Natürlichkeit nothwendig folgenden Leiden tragen und wird erst durch den Tod realiter als Individuum erlöst. So lange also der Einzelne Werkzeug des göttlichen Willens und thätiges Mittel zur Verwirklichung der göttlichen Zwecke ist, so lange muss er leiden; er überwindet die Welt zwar idealiter durch sein religiöses Verhältniss, aber realiter erst durch seinen Untergang als lebendes Individuum. Die Idee, welcher sein Leben dient, triumphirt über das Leid der Welt endgültig erst im Tode; der Gotteskämpfer findet die reale Erlösung vom Uebel erst in dem Augenblick, wo er ausgekämpft und ausgerungen hat und aufhört, für Gott zu wirken. Als Sieger stirbt

er, indem er die seinen Händen entsinkende Fahne dem Nebenmann überreicht. So lange er lebte und kämpfte, waren ihm auch Wunden und gelegentliche Niederlagen unentrinnbar; dem sterbenden Sieger ziert unverwelklicher Lorbeer die Schläfe, wenn er auch mit dem Trossbuben in dieselbe Grube gescharrt wird.

Das ist die Tragik des Lebens, dass der definitive Triumph der Idee, so weit sie sich in einem Einzelnen zur Darstellung bringt, immer nur im Untergang ihres Trägers sich vollzieht; diese Tragik ist herbe und schmerzlich, aber auch erhebend und versöhnend für jeden, dem nicht am Gedeihen des Einzelnen, sondern an der fortschreitenden Verwirklichung der Idee gelegen ist. Ueberall besteht der reale Gottesdienst des Einzelnen darin, dass er sich opfert, und das Maass seiner Leistungen ist proportional dem Maasse der von ihm dargebrachten Opfer; schliesslich aber ist das Leben alles Individuellen in seiner Gesammtheit nur ein auf dem Altar der Idee niedergelegtes Opfer, das durch den Tod besiegelt wird. In diesem letzteren Sinne muss das Leben des Bösewichts wie das des Helden als Opfer an den Weltprocess betrachtet werden, nur dass in ersterem sich die Nichtigkeit des gottwidrigen Strebens, im letzteren sich der Triumph der Idee im Untergang ihres Trägers offenbart. Diese Tragik des Weltdaseins umspannt die Individuen der verschiedensten Ordnungen; sie trifft ebenso gut zu auf Bienen, die sich opfern zum Schutz ihres Stockes, wie auf Stämme und Völker, Städte und Reiche, die dem Untergang geweiht sind, nachdem sie ihre individuelle Mission in der Geschichte erfüllt haben.

Sollte dieses Gesetz des Tragischen nur da ausser Kraft treten, wo es sich um das Schicksal des Universums handelt, welches doch nur das Individuum höchster Ordnung darstellt? Die Menschheit mag, wenn sie durch geologische Veränderungen an das Ende ihrer Lebensdauer gelangt ist, die Fahne des Fortschritts an einen andern Planeten übergeben; aber der Makrokosmos kann nicht zwecklos fortleben, nachdem seine Entwickelung zum Ziele gelangt ist. Dieses Ziel, welches, wenn es nicht überhaupt unerreichbar sein soll, in endlicher Zeitferne erreicht werden muss, kann für das religiöse Bewusstsein kein anderes sein, als die Erlösung der Welt von sich selbst, als der Triumph der Idee im Untergang des Universums. Nur in der Uebertragung des Tragischen auf das Leben des Kosmos ist eine reale Erlösung vom Uebel erreichbar, die mehr als bloss palliativ ist; denn die Erlösung

der Individuen niederer Ordnung durch den Tod ist doch für das Universum als Ganzes bloss eine Erleichterung des Uebels, nicht eine Befreiung von demselben.

So lange der Einzelne noch im Egoismus befangen ist, mag er sich mit dem Gedanken an den Tod als seine Individualerlösung begnügen; sobald er seinen Willen in den Dienst der objektiven Zwecke gestellt hat, besitzt die Erlösung seiner Person nur noch untergeordnete Bedeutung gegenüber der Frage nach der Universalerlösung, koncentrirt sich das religiöse Interesse auf die Erlösung der Welt von sich selbst als auf die allein ernstlich in Betracht kommende reale Erlösung vom Uebel. So lange die Welt existirt, muss sie als erlösungsbedürftige existiren, wenn nicht die Religion als Erlösungsreligion und damit als Religion überhaupt aufhören soll; so lange das religiöse Bewusstsein an sich als an das Centrum der Bewusstseinswelt glaubt, kann es nicht darein willigen, sich zu einer zur Ueberwindung bestimmten Vorstufe zu degradiren, wie dies die Annahme eines künftigen nicht mehr erlösungsbedürftigen Weltzustandes zur Folge haben würde. Wenn aber sowohl die universelle Erlösung vom Uebel wie die Erlösungsbedürftigkeit der Welt für die ganze Dauer ihres Bestehens Postulate des religiösen Bewusstseins sind, so ist auch das Zusammenfallen der universalen Erlösung mit der Weltvernichtung ein solches, d. h. die Universalerlösung muss als Zurücknahme der räumlich-zeitlichen Erscheinung in das ewige Wesen gedacht werden.

Nur dann wird Gott im eminenten Sinne alles in allem sein, wenn nicht mehr wie jetzt in Gott das Wesen Gottes und die Erscheinung Gottes von einander unterschieden werden können, sondern Gott als Gott, d. h. als Wesen an sich und nicht als erscheinendes Wesen, alles in allem ist. Insofern die Welt nichts ist als Erscheinung Gottes als immanenten Wesens, so ist auch die Erlösung der Welt von sich zugleich Erlösung Gottes von seiner Immanenz, in Folge deren er als das in allen eingeschränkten Subjekten identische absolute Subjekt das Leid der Welt trägt. Fällt so die Erlösung der Welt von sich selbst und die Erlösung Gottes von den Leiden der Immanenz in Eins, so ist in der Universalerlösung ein Ziel gefunden, das ebensosehr Ziel Gottes als Ziel der Welt genannt werden muss; es ist dieses aber auch das einzige angebbare Ziel, das diese Bedingung erfüllt und damit jede Möglichkeit eines Interessengegensatzes zwischen Gott und Welt aufhebt. Für das religiöse Bewusst-

sein ist der Weltprocess eine einzige grosse Tragödie, in der ein Schauspieler alle Rollen spielt, Helden und Bösewichter, Statisten und Chor, aber so, dass er in jeder Rolle die dargestellten Leiden wirklich durchlebt und fühlt; nachdem der Schauspieler in jeder einzelnen Rolle sein tragisches Ende gefunden, schliesst endlich das ganze Stück als Tragödie, und er begiebt sich, erlöst von den Leiden des Spiels, zur Ruhe. Bei jeder individuellen Partialerlösung triumphirt die Idee nur partiell und provisorisch im Untergange ihres Trägers, in der Universalerlösung universell und definitiv; bei der ersteren fällt das Ziel der Idee nicht mit dem Untergang ihres Trägers unmittelbar zusammen, wohl aber bei der letzteren. Aus beiden Gründen ist die Versöhnung bei der individuellen Tragik unvollkommen, bei der universellen vollkommen, welche zugleich die absolute Tragik und der absolute Triumph der ihren Endzweck ohne Rest verwirklichenden Idee ist.*)

Hieraus geht hervor, dass nur die in Eins fallende Universalerlösung Gottes und der Welt Endzweck des Weltprocesses sein kann, dass aber alle sonstigen objektiven Zwecke, z. B. die möglichst vollkommene Verwirklichung des religiösen Verhältnisses in der Menschheit, nur Mittelzwecke zu diesem Endzweck sein können. Solche Mittelzwecke fordert das religiöse Bewusstsein ebenso gebieterisch, wie es die Universalerlösung als Endzweck verlangt. Die Welt muss nicht bloss, so lange sie besteht, erlösungsbedürftig sein, sondern sie muss auch erlösungsfähig, d. h. so beschaffen sein, dass das Ziel der Universalerlösung durch sie für sie erreicht wird. Als erlösungsbedürftige muss die Welt, so lange sie besteht, vom Uebel sein, d. h. nicht etwa eine solche, in der nur Uebel und Unlust ist, sondern eine solche, in der überwiegend Uebel und Unlust, oder deren eudämonistischer Werth negativ ist; als erlösungsfähige muss die Welt gut zur Erfüllung ihres Zweckes sein oder einen positiven teleologischen Werth haben. Das religiöse Bewusstsein postulirt also ebensosehr den eudämonologischen Malismus (ungenau, aber herkömmlich, als Pessimismus bezeichnet) wie den teleologischen Bonismus, welcher mit Rücksicht auf die ebenfalls postulirte Allweisheit Gottes sich superlativisch zum

*) Vgl. „Phänomenologie des sittl. Bewusstseins“, Schlusskapitel, S. 840—849, 863—871; „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung“, S. 165—181, 197—198, 288—293, 318—320, 331—337, 414—423, 356—461, 582—585, 614—618.

Optimismus steigert; eudämonologischer Pessimismus und teleologischer Optimismus decken sich in der religiösen Weltanschauung haarscharf mit der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit der Welt.

Der Mangel an eudämonologischem Pessimismus und teleologischem Optimismus ist in gleicher Weise nicht nur ein Mangel, sondern eine Störung und Untergrabung des religiösen Bewusstseins, das sich nur im Widerspruch gegen eine mit solchen Mängeln behaftete Weltanschauung behaupten kann. Diese Mängel sind wiederum gleichmässig vertheilt auf den abstrakten Monismus und Theismus; ersterer besitzt den eudämonologischen Pessimismus, letzterer den teleologischen Optimismus und jeder negirt principiell die andere Seite, obschon nicht ohne ihr im Widerspruch mit dieser principiellen Negation einen gewissen Platz in seiner religiösen Weltanschauung einzuräumen. So statuirt sowohl der Brahmanismus wie der Buddhismus eine Universalerlösung, ersterer in der allmählichen Rückkehr aller Geschöpfe durch das Brahmanenthum hindurch zu Brahma im Wege der Seelenwanderung, letzterer in der friedlichen Bekehrung aller Völker zum Buddhismus und der Erlösung durch diesen; diese Hoffnung auf Universalerlösung gewinnt sogar in der sittlichen Weltordnung des Buddhismus eine bestimmte Unterlage und Norm für ihre Verwirklichung. Trotzdem wird sie in beiden Religionen durch den Mangel eines realen, teleologisch geleiteten Weltprocesses illusorisch gemacht, was sich für die Vorstellung darin ausdrückt, dass das erhoffte Ziel in unendliche Ferne gerückt wird, also thatsächlich nichts als der zwecklose Kreislauf der Illusion um sich selbst übrig bleibt.

Der Theismus hingegen statuirt einen eudämonologischen Pessimismus, aber nur für die Welt in ihrer gegenwärtigen Phase, welche eben durch den teleologischen Optimismus überwunden werden soll; diese Annahme ist indess für den schlechten Zustand der Welt in der Gegenwart ein schreiender Widerspruch gegen die allweise, allmächtige und allgütige Person des selbstbewussten Schöpfers, für den zukünftigen glückseligen Phantasiezustand der Welt ein krasser Rückfall aus der Erlösungsreligion in die eudämonistische Pseudoreligion. Indem der Theismus den positiven Glückseligkeitszustand der erlösten Welt in ein der Erfahrung und Begreiflichkeit gleichermassen entrücktes Jenseits hinausprojicirt, vertuscht er für das religiöse Bewusstsein den principiellen Mangel, dass die Religion dann aufhört, Bedürfniss zu sein, wenn die Erlösungsbedürftigkeit aufgehört hat, und ködert den

irreligiösen eudämonistischen Egoismus mit der Vorspiegelung einer positiven Seligkeit, der er ein pseudo-religiöses Mäntelchen umzuhängen weiss. In Bezug auf den gegenwärtigen üblen Zustand ergiebt sich für den Theismus die unlösbare, weil in sich widerspruchsvolle Aufgabe, den persönlichen selbstbewussten Schöpfer wegen seiner Schöpfung zu rechtfertigen, d. h. das Problem der Theodicee.

Nicht darum handelt es sich bei der Theodicee, nachzuweisen, warum das Uebel überhaupt unvermeidlich in der Welt ist, sondern darum, warum eine Welt mit überwiegendem Uebel, also eine Welt, die im Ganzen vom Uebel ist, geschaffen werden musste; nicht darum, nachzuweisen, warum, wenn eine Welt geschaffen werden musste, eine überwiegend üble Welt herauskommen musste, sondern darum, weshalb der allwissende und allgütige Schöpfer nicht eine Schöpfung unterliess, von der er wissen musste, dass sie, sei es durch innere Nothwendigkeit des weltlichen Daseins überhaupt, sei es durch einen geschöpflichen Missbrauch der verliehenen Freiheit übel ausfallen oder übel werden musste. Wenn die Welt ursprünglich gut geschaffen war, aber durch den geschöpflichen Missbrauch der Freiheit sich verschlechterte, so ist erstens unverständlich, warum dem widergöttlichen Freiheitsgebrauch gewisser Geschöpfe eine Verschlechterung der gesammten Schöpfung, sei es als natürliche Folge, sei es als göttliche Strafe, nachfolgen musste; zweitens aber wird entweder durch Annahme der Unkenntniss Gottes über den geschöpflichen Freiheitsgebrauch seine Allwissenheit oder durch Annahme seiner Schöpfungsthat trotz dieser Kenntniss seine Allgüte aufgehoben. Denn die Auskunft, dass der allgütige Gott den Geschöpfen den Missbrauch der Freiheit gestatte, um sie erst durch Strafen zu quälen und dann zu erlösen, kann so wenig ernsthaft genommen werden, wie die Güte eines Menschen, der einen andern erst in einen Sumpf spazieren lässt, bloss um ihm nachher heraus zu helfen. Es ist ja richtig, dass Gott das Leid für die Erziehung der Menschen zur Sittlichkeit ausdrücklich hätte erfinden müssen, wenn es nicht schon *eo ipso* in jeder Welt der Individuation mitgesetzt wäre;*) aber wenn ohne Leid die Individualgeister nicht von der Selbstsucht und dem Bösen zu heilen sind, und andere als selbstsüchtige und dem Bösen

*) Vgl. meine Schrift: „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus", Nr. IV: „Die Bedeutung des Leids".

verfallene Individualgeister nicht erschaffbar sind, warum denn überhaupt solche schaffen? Producirt man denn Zöglinge, bloss um die Erziehungsanstalten damit zu füllen, oder plagt man nicht vielmehr die Zöglinge erst darum mit Zucht, weil sie ohnehin schon einmal da sind? Der Einzelne, der das Leben als gegebene Thatsache vorfindet, hat freilich das Leid in demselben nach Kräften zu seiner sittlichen Veredelung und Stählung zu werwerthen; giebt dies aber eine Entschuldigung Gottes für die Erschaffung einer Welt, in der man sich durch Leiden stark macht zur Selbstverleugnung und Selbstaufopferung?

Alle Versuche, die wesentliche und unabänderliche üble Beschaffenheit eines aus natürlichen Individuen bestehenden Universums zu Gunsten einer bloss aufgepfropften bei Seite zu schieben, verfehlen gänzlich ihren Zweck, schon dadurch, dass sie durch Entlastung Gottes von der Verantwortlichkeit für das Uebel seine Absolutheit aufheben; so kommt denn der Theismus schliesslich doch wieder auf das Eingeständniss zurück, dass das Uebel unvermeidlich war, wenn eine Welt geschaffen werden sollte, unbeschadet dessen, dass in der einmal geschaffenen Welt auch das unvermeidliche Uebel seine teleologische Verwerthung findet. Denn ohne natürliche Weltordnung als Basis ist keine gesetzmässige Selbstbestimmung der Individuen, also keine sittliche Weltordnung, und ohne die Grundlage der Natürlichkeit ist keine Individuation, also auch kein Individualgeist möglich; die Basis der Natürlichkeit und Naturgesetzmässigkeit belastet aber jedes Geschöpf von aussen und innen mit überwiegendem Leid, von aussen durch die seinem beschränkten Willen gegenüberstehende Macht der widerstrebenden Welt, von innen durch die Unersättlichkeit des Wollens, das nach jeder Befriedigung sich neue und weitere Ziele steckt.

Dies ist nun ganz richtig; aber eben weil es richtig ist, bleibt es auch richtig für jeden möglichen Weltzustand, für jede mögliche aus Individuen bestehende Welt, macht also den geträumten Glückseligkeitszustand einer erlösten Welt illusorisch, d. h. den eudämonologischen Pessimismus zu einem endgültigen und unaufhebbaren Bestandtheil der religiösen Weltanschauung. Andererseits aber macht diese Wahrheit von der Unvermeidlichkeit des überwiegenden Uebels in jeder möglichen Welt jede Theodicee auf theistischer Basis erst

recht unmöglich;*) denn sie stellt den Menschen vor die Alternative, entweder Gottes stetige Schöpfung als unter dem Zwange einer unausweichlichen inneren Nothwendigkeit stehend, also Gottes persönliche Freiheit als aufgehoben zu denken, oder aber den von seiner Freiheit gemachten Gebrauch als einen diabolischen zu verurtheilen. Im ersteren Falle geht die Rolle des Absoluten von dem persönlichen Gott auf dasjenige hinter ihm liegende Moment über, dessen Nothwendigkeit über seinen Willen herrscht; der persönliche Gott bliebe zwar Gott, hörte aber auf, absolut zu sein. Im anderen Falle bliebe er zwar absolut, hörte aber auf, Gott zu sein; denn ein Gott, der gezwungen wäre, wie ein Teufel zu handeln, obwohl er als allgütiger Gott das Umgekehrte wollen müsste, wäre so wenig noch ein Gott zu nennen, wie Satan selbst. Teuflisch grausam wäre es in der That, mit bewusster Willkür Geschöpfe ungefragt aus dem Frieden des Nichts hervorzurufen, um sie zu Trägern des Weltleides zu machen. Im abstrakten wie im konkreten Monismus ist es letzten Endes Gott selbst, der als absolutes Subjekt in den eingeschränkten Subjekten das Weltleid trägt, wobei er sich dann auf den Satz berufen kann: *volenti non fit injuria;* aber im Theismus erscheint er hart und lieblos genug, das Weltleid von sich abzuwälzen auf unschuldige, *ad hoc* geschaffene Substanzen, und dies gerade ist es, was den Monotheismus zum Monosatanismus umprägt.

Dieses Ende der Versuche einer Theodicee zeigt am deutlichsten, dass die Stellung der Aufgabe irrthümlich sein muss, d. h. auf falschen Voraussetzungen beruht. Ist die Welt vom Uebel, so kann sie schlechterdings auf keine Weise das Werk eines persönlichen Gottes sein; ist aber Gott weder selbstbewusst noch persönlich, so bedarf er für die Weltschöpfung einer Rechtfertigung im gewöhnlichen Sinne überhaupt nicht mehr, um so weniger, wenn die Welt nicht mehr eine geschaffene Substanz ausser Gott, sondern die Erscheinung des göttlichen Wesens selbst ist. Dann gewinnt die Aufgabe eine ganz andere Gestalt; es handelt sich nicht mehr darum, den als persönlich vorausgesetzten Gott zu rechtfertigen, sondern zu untersuchen, ob die für das religiöse Bewusstsein bereits feststehenden Bestimmungen Gottes ausreichen, um seine leidvolle Welterscheinung zu erklären, oder ob und welche Modifikationen oder neue Be-

*) Vgl. „Biedermanns Dogmatik“, § 649—651.

stimmungen hinzugefügt werden müssen, um die Existenz der Welt trotz ihrer üblen Beschaffenheit erklärlich zu machen.

Soviel aber geht mit Bestimmtheit aus allen Versuchen einer Theodicee hervor, dass der eudämonologische Pessimismus und teleologische Optimismus nur dann ohne Widerspruch zu vereinigen sind, wenn beide gleich unbedingte Geltung haben, d. h. für die ganze Dauer des Weltprocesses in Kraft bleiben. Das Endziel des teleologischen Optimismus bleibt auch hier die Aufhebung des eudämonologischen Pessimismus, aber nicht mehr durch Aenderung des Weltzustandes, sondern durch Aufhebung des Weltdaseins, d. h. durch eine absolut versöhnende absolute Erlösungs-Tragik. In dieser Vereinigung des eudämonologischen Pessimismus und teleologischen Optimismus, wie nur der konkrete Monismus sie zu bieten vermag, erweist der letztere sich abermals als die höhere Synthese von abstraktem Monismus und Theismus, welche die gedanklich berechtigten und religiös werthvollen Seiten beider konservirt und die aus ihrer Einseitigkeit entspringenden Unzulänglichkeiten und Widersprüche überwindet.

Die Allmacht Gottes, wie wir sie oben als Postulat des religiösen Bewusstseins abgeleitet haben, besagt, dass Gott Alles machen kann, was er will, oder Alles verwirklichen kann, was er denkt; aber sie besagt nicht, dass Gott auch unmittelbar machen könne, dass er nicht wolle. Ob auch dieser letztere Fall mit unter den Begriff der Allmacht einzubeziehen sei, bleibt näherer Untersuchung vorbehalten. Wäre es der Fall, so bliebe es schlechthin unbegreiflich, warum Gott mit der Universalerlösung auch nur einen Augenblick zögert, da er nur zu machen braucht, dass er nicht wolle, damit die Welt aufhöre, dazusein; die Thatsache, dass die Welt mit ihrem Leide fortbesteht, und die Universalerlösung in eine, wenn auch endliche, so doch relativ ferne Zukunft gerückt bleibt, macht es unbedingt zu einem Postulat des religiösen Bewusstseins, obige Frage zu verneinen. Der Begriff der Allmacht, wie er vom religiösen Bewusstsein vorher postulirt war, bleibt von dieser Verneinung unberührt, ja er erfährt sogar noch eine Bereicherung; denn indem an der Erlösungsfähigkeit der Welt festgehalten wird, und die Universalerlösung nur durch das Aufhören des göttlichen Wollens erreichbar ist, muss das religiöse Bewusstsein Gott die Möglichkeit zuschreiben, mittelbar, nämlich durch Vermittelung des Weltprocesses, zu machen, dass er nicht wolle.

Die für heute geltende Erwägung, dass es Gott unmöglich sein müsse, unmittelbar zu machen, dass er nicht wolle, gilt natürlich für jeden Zeitpunkt während der Dauer der göttlichen Willensaktualität oder für jeden Augenblick des Weltprocesses; also gilt sie auch für den ersten Augenblick des Weltprocesses, für den Moment der Schöpfung. Wenn Gott einmal wollte, so konnte er nicht unmittelbar machen, dass er nicht wollte; das Anheben seines Wollens setzte in ihm einen Zustand, den er nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung des Weltprocesses rückgängig machen konnte. Alles steht unmittelbar in Gottes Macht — nur nicht seine Macht selbst; alles hängt von seinem Willen ab, nur nicht ohne Weiteres sein Wille selbst. Das sind streng genommen tautologische Sätze, aber es ist nöthig, dieselben ausdrücklich zum Bewusstsein zu bringen, weil in ihnen der Schlüssel zum Verständniss dafür liegt, weshalb die Vermittelung der Universalerlösung durch einen umständlichen leidvollen Weltprocess nothwendig sei.

Wir sahen oben, dass das Weltdasein sammt dem Weltprocess in einer endlichen Zeitferne begonnen haben muss, und dass vor demselben keine Zeit und keine Thätigkeit in Gott gewesen sein kann. Es liegt da die Frage nahe, auf welches der uns bekannten göttlichen Attribute der Anstoss zur Vertauschung der ewigen Ruhe mit der zeitlichen Thätigkeit zurückzuführen sei, oder ob zur Erklärung desselben ein drittes angenommen werden müsse. Die Allweisheit der logischen Idee kann es nicht sein; denn dieselbe entfaltet sich erstens nicht spontan und bedingungslos, sondern erst auf gegebenen Anlass, d. h. konditional, und zweitens ist die Entfaltung der Allweisheit gerade auf die Universalerlösung, also auf die Rückgängigmachung und Negation jener Vertauschung gerichtet, kann also nimmermehr ihr positiver Grund sein. Das andere Attribut, die Allmacht oder der Wille, entspricht hingegen ganz und gar den Ansprüchen, welche das Denken an das Moment der Initiative zu stellen hat. Gebührt dem Willen die Initiative, so ist damit ausgesprochen, dass er aus der Potenz in den Aktus trat, ohne dass die Weisheit der logischen Idee bei diesem Uebergang betheiligt und mitthätig war; diese Erhebung des Willens aus der Potenz in den Aktus, welche zugleich die unbestimmte Zeit als Form dieses Aktus setzte, musste aber auch schon in demselben Moment, wo sie vor sich ging, also ohne irgend welche zeitliche Pause für die Allweisheit der logischen Idee zum

Anlass ihrer Entfaltung werden, und diese Entfaltung konnte sich nur auf die absolute Erlösung, und bei Ausschluss ihrer unmittelbaren Verwirklichung auf ihre mittelbare Herbeiführung richten.

Es könnte nun zunächst scheinen, als ob der Wille, als Moment der Initiative das «Dass» der Welt ausreichend bestimmt und der Idee nur die nähere Bestimmung des «Was und Wie» übrig gelassen hätte; das ist auch in gewissem Sinne ganz richtig, nämlich wenn man die auf Erlösung gerichtete Thätigkeit als selbstverständlich schon voraussetzt, ohne sie weiter zu erwähnen, aber es ist nicht richtig, so lange man von derselben noch abstrahirt, oder sie selbst für erklärungsbedürftig ansieht. Denn der Wille allein ohne die entfaltete Idee ist noch ein schlechthin unbestimmter leerer Drang, ein Sehnen nach wirklichem erfüllten Wollen, das sich zu letzterem wie Potenz zum Aktus verhält, obwohl es sich zum ruhenden Willen wie Aktus zur Potenz verhält. Die Welt ist als «Welt» schon «Was», gleichviel welcher besonderen Beschaffenheit sie sein mag; das noch unbestimmte Wollen will nur überhaupt, ohne schon etwas Bestimmtes zu wollen, kann also auch nicht schon wollen, dass eine «Welt» sei. Wäre dieser Zustand für Gott erträglich, so brauchte die Weisheit nicht in's Spiel zu treten, um ihn zu beseitigen; dass die Weisheit dem leeren Willensdrang zum wirklichen Wollen verhilft, indem sie ihm die Weltidee als Inhalt giebt, das erst macht, dass eine Welt ist. Darum ist auch die Weltexistenz, abgesehen von ihrer Beschaffenheit erst dadurch erklärbar, dass sie ein von der Weisheit teleologisch gesetztes Mittel zu einem nicht in ihr selbst liegenden Zweck ist; zur Produktion einer «Welt» kann der leere Wollensdrang nur dann der Weisheit Anlass geben, wenn er ein grösseres Uebel ist als dasjenige, was durch die Weltproduktion gesetzt wird.

Hieraus geht hervor, dass Gott erst durch seinen Zustand als transcendenter Gott dazu kommt, immanenter Gott zu werden, dass er als transcendenter Gott in noch höherem Grade erlösungsbedürftig ist, wie als immanenter, und dass er das immanente Weltleid über sich nimmt, um durch die Universalerlösung sich nicht bloss von der immanenten, sondern auch von der transcendenten Unseligkeit zu befreien. Die transcendente Unseligkeit Gottes, oder die Unseligkeit Gottes als transcendenten, liegt eben in der unendlichen Nichtbefriedigung eines unendlichen, und darum unmöglich zu befriedigenden, Wollensdranges; und die Erlösung Gottes liegt in der durch die

Welterlösung zu erzielenden Universalwillensverneinung, d. h. in der Rückkehr des Willens aus dem Zustande der Aktualität in den der Potenzialität. So ist die Welterlösung Mittel zur Gotteserlösung und das Weltleid Mittel zur Welterlösung; die Welterscheinung des göttlichen Wesens aber ist die teleologische Steigerung der transscendenten Unseligkeit um den Betrag der immanenten für die endliche Dauer des Weltprocesses, um dadurch einer unendlichen Dauer der transcendenten Unseligkeit vorzubeugen.

Hierdurch erhält die absolute Tragik des religiösen Bewusstseins ihre letzte Vertiefung; die Endlichkeit des Weltschmerzes erhebt sich zur Unendlichkeit des Gottesschmerzes, und Gott, der bereits als Träger des endlichen immanenten Weltleides erkannt war, wird nun zum Träger der endlichen immanenten und der unendlichen transscendenten Unseligkeit. Das religiöse Bewusstsein aber nimmt mit seinem individuellen Mitgefühl an diesem unendlichen Gottesschmerz Theil, vor dem aller endlicher Schmerz in das Nichts relativer Bedeutungslosigkeit versinkt, und der Mensch, der sich mit diesem Träger der absoluten Tragik wesenseins weiss, streift in dem Mitgefühl mit dem unendlichen Gottesschmerz die letzten Schlacken egoistischer Feigheit und Trägheit ab, und giebt sich mit seinem ganzen Wollen und Vermögen dem teleologischen Erlösungsprocess hin. Mag auch seinem beschränkten Blick das Wann und Wie der Universalerlösung vorläufig unerkennbar sein, er lässt sich nicht irre machen an den Postulaten seines religiösen Bewusstseins, der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit der Welt, und hält fest an der vertrauenden Zuversicht, dass die göttliche Allweisheit durch ihre teleologische Weltordnung den Weltprocess zu dem religiös geforderten Ziele führen werde.

Die Welt ist einerseits ein Nichtseinsollendes, insofern das eigentlich Nichtseinsollende, das Wollen, sich in ihr kontinuirt, und sie nicht wäre, wenn alles so wäre, wie es sein sollte, d. h. wenn der Wille in seiner ursprünglichen Potenzialität verblieben wäre. Als Konsequenz des ursprünglich Nichtseinsollenden ist auch sie absolut genommen mit dem Charakter des Nichtseinsollens behaftet; als Mittel zur Redressirung des ursprünglichen Nichtseinsollenden ist sie ein relativ oder konditional Seinsollendes, nämlich unter Voraussetzung des ersteren Seinsollendes. Als absolut Nichtseinsollendes ist sie selbst erlösungsbedürftig, als relativ Seinsollendes ist sie erlösungsfähig nicht

nur für sich, d. h. für Gott als immanenten, sondern für das Nichtseinsollende überhaupt, d. h. Gott als transcendenten in seinem Wollensdrang. An sich ist sie vom Uebel, für Gott ist sie gut und darum auch für sich, insofern ihr Wesen Gottes Wesen ist; vom Uebel ist sie, indem sie zu Gottes transcendenter Unseligkeit einen zeitlichen Zuwachs bildet, aber zum Frommen, indem sie die ewige Aufhebung derselben vorbereitet und herbeiführt.

Diese Unterscheidungen sind darum noch nirgends durchgeführt, weil der abstrakte Monismus keine Unterscheidung zwischen Gott als transcendentem und Gott als immanenten kennt, weil dagegen der Theismus zwar diese Unterscheidung kennt, aber ein Nichtseinsollendes in Gott als transcendentem leugnet. Der abstrakte Monismus, der, wie wir oben sahen, jede individuelle Schuld in der Welt illusorisch macht, legt desto mehr Gewicht auf das Nichtseinsollende der Welt im absoluten Sinne; während ihm das Uebel unter der Hand zerrinnt, indem es zum Inhalt des Scheins herabgesetzt wird, bleibt die Thatsache des Scheins das unlösbare Urproblem und zugleich das gegenüber der ruhenden Einheit des bestimmungslosen Seins schlechthin Nichtseinsollende. Nicht das Was der Scheinwelt, sondern ihr Dass, nicht der Inhalt des Scheins, sondern sein Vorhandensein als Schein wird nun der Punkt, auf welchen das Schuldbewusstsein sich heftet und zusammenzieht; je gleichgültiger der Inhalt des Scheins, desto tiefer wird das Nichtseinsollen seines Scheindaseins empfunden, und sein schmerzlicher Scheininhalt als Strafe dieser Schuld vorgestellt, welche zugleich bestimmt ist, sie zu sühnen, d. h. das Nichtseinsollende aufzuheben. Nun ist allerdings diese Uebertragung des Schuldbegriffes auf das Absolute nicht mehr als eine vage Analogie, weil alle Vorbedingungen einer Schuld (die sittliche Weltordnung, das Bewusstsein, die Verantwortlichkeit u. s. w.) im Absoluten fehlen; aber es soll diese Uebertragung auch nur ein anthropopathisches Gleichniss für den Begriff des Nichtseinsollenden darstellen, der als letzter und tiefster Kern auch dem Schuldbegriff zu Grunde liegt. Im Menschen ist die sittliche Weltordnung die Norm, nach welcher das Nichtseinsollende bestimmt wird; im Absoluten ist es die Weisheit oder der vernünftige Charakter der Idee, welche das Widervernünftige, wie der erhobene Wille es ist, als nicht sein sollend charakterisirt.

Im abstrakt-monistischen Begriff der absoluten Schuld und Sühne

findet also die tiefsinnige Wahrheit ihren bildlichen Ausdruck, dass die Welt einem Nichtseinsollenden in Gott ihren Ursprung verdankt, und dass das diesem Nichtseinsollenden gegenüber relativ nichtige Leid der Welt den Weg zur Aufhebung desselben bildet. Diese tiefsinnige Wahrheit fehlt dem Theismus gänzlich; dagegen hat dieser vor dem abstrakten Monismus wiederum die Realität des Weltleids und des zur Erlösung dienenden Weltprocesses voraus, deren Mangel die an und für sich tiefere Wahrheit des abstrakten Monismus völlig entwerthet. Der konkrete Monismus liefert auch hier die Synthese der einseitigen Wahrheiten beider Standpunkte, indem es den unbestimmten Wollensdrang in Gott als das Nichtseinsollende sowohl für die Idee als für die Empfindung Gottes als transcendenten aufzeigt; ersteres entspricht der transcendenten Schuld, letzteres dem transcendenten Uebel, und die Universalerlösung durch den Weltprocess ist somit auch für Gott eine zweiseitige, die der zweiseitigen Individualerlösung von Schuld und Uebel korrespondirt.

C. Religionsethik.



I. Der subjektive Heilsprocess.

1. Die Erweckung der Gnade.

Der Heilsprocess ist der Process, durch welchen das Heil verwirklicht wird; das Heil aber ist nicht etwa als positive Seligkeit oder Glückseligkeit zu verstehen, sondern es ist der Zustand des normalen Seins gegenüber einem abnormen, oder der seinsollende Zustand gegenüber dem nichtseinsollenden. Der Heilsprocess ist demnach der Process der *restitutio in integrum,* die Aufhebung des Nichtseinsollenden oder Abnormen und die Herstellung des Seinsollenden oder des normalen Zustandes; in negativer Hinsicht ist dieser Process Heilung, in positiver Heiligung. Je nachdem das absolute Subjekt als individuell eingeschränktes Subjekt oder als universell immanenter Gott in's Auge gefasst wird, ist der Heilsprocess ein subjektiver oder objektiver Process; im ersteren Falle ist die Heilung oder Erlösung das Mittel zur Heiligung, während die Summe aller subjektiven Heiligungsprocesse doch wieder in letzter Instanz nur Mittel zur universellen Erlösung ist.

In der Religionspsychologie hatten wir gesehen, dass die religiöse Funktion zugleich göttliche und menschliche Funktion, Gnade und Glaube sein muss, und dass sie nur als numerisch identische, aber doppelseitige Funktion das Band eines wahrhaft religiösen Verhältnisses, d. h. eines solchen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott sein kann, welches das Ziel der religiösen Sehnsucht, die reale Einheit des Menschen mit Gott, erfüllt. In der Theologie haben wir ferner gesehen, dass Gott, um mit dem Menschen eine und dieselbe identische Funktion produciren zu können, als unbewusster und unpersön-

licher absoluter Geist gedacht werden muss, der dem Weltprocess immanent ist und in seiner Identität mit der dem Weltprocess immanenten absoluten sittlichen Weltordnung zugleich Geist der Heiligkeit und Heiligung, oder heiliger Geist, ist. In der religiösen Anthropologie endlich haben wir gesehen, dass die funktionelle Identität von Gnade und Glaube nur möglich ist auf Grund einer substantiellen Identität von Gott und Mensch, welche den existentiellen Unterschied beider in voller Schärfe und Gegensätzlichkeit bestehen lässt, und dass die Gnade, oder die Immanenz Gottes als des heiligen Geistes, sich als positiv göttliche oder eminent göttliche Funktion von allen untergöttlichen (natürlichen) und widergöttlichen (bösen) Funktionen innerhalb der den Menschen konstituirenden Funktionengruppe unterscheidet. Ohne die Voraussetzung der substantiellen oder ontologischen Wesensidentität von Gott und Mensch kommt es zu keiner realen Einheit beider und wird die Immanenz Gottes im Menschen aus dem natürlichen und wesenhaften Grundverhältniss beider zu einem magisch-supranaturalistischen Wundereingriff entstellt; ohne Unterscheidung der positiv göttlichen Sphäre von der widergöttlichen und untergöttlichen innerhalb der teleologischen Weltordnung bleibt die Wesensidentität von Gott und Mensch ein bloss natürliches Verhältniss, ohne zu einem religiösen und sittlichen Verhältniss zu werden. Indem aber die Gnade nur die positiv-göttlichen Funktionen im Gegensatz zu den widergöttlichen und untergöttlichen befasst, schliesst sie diese Unterscheidung ebensosehr in sich, wie sie implicite in der funktionellen Identität mit dem Glauben die Wesensidentität von Gott und Mensch in sich schliesst; darum ist die Gnade an und für sich das religiöse Heilsprincip, welches ausreicht, um das vollkommene religiöse Verhältniss zu verwirklichen, und welches in dieser Leistungsfähigkeit schlechterdings durch nichts anderes ersetzt oder ergänzt werden kann.

Die Gnade ist unverdient vom Menschen als natürlichen empfangen, denn sie ist gerade dasjenige, was ihn über seine untergöttliche Natürlichkeit zur positiven Gottgemässheit hinaushebt. Soweit die aktuelle Gnade durch prädispositionelle Erbgnade vorbereitet und begünstigt ist, hat der Mensch sicherlich keinen Grund, sich an dem Besitz derselben ein persönliches Verdienst zuzuschreiben; er kann so wenig etwas für deren Besitz wie für den Besitz von Schönheit, Verstand und künstlerischen Talenten. Soweit die Gnade als aktuelle auf Grund der Erbgnade unwillkürlich hervortritt und ungesucht wie

eine Erleuchtung über ihn kommt, kann der Mensch sich ebensowenig eines Verdienstes an derselben rühmen; sie kommt und ist da wie ein von den Göttern geschenkter Augenblick des Glückes, wie ein sinnreicher Einfall, eine plötzliche Entdeckung, eine weittragende Idee, eine werthvolle künstlerische Konception, von deren Entstehung der Mensch sich keine Rechenschaft zu geben weiss.

Freilich ist es auch in Kunst und Wissenschaft Aufgabe des Menschen, sich durch unablässiges Ringen und unermüdlichen Fleiss zum Meister zu entwickeln und so sich seiner Begnadigung würdig zu machen; in demselben Sinne ist es auch Pflicht des Menschen, durch beständige Aufmerksamkeit sich gegen die ringsum lauernden Versuchungen zu waffnen, durch unablässige sittliche Selbstzucht die eigene Widerstandsfähigkeit zu steigern, durch Versenkung in das religiöse Verhältniss immer neue Kraft zum Kampfe für die göttlichen Ziele zu schöpfen, und so sich des Besitzes der geschenkten Gnade immer würdiger zu machen. Wie der Forscher und Künstler immer mehr seine Gedanken und Konceptionen beherrschen lernt und immer sicherer wird, dass der gesuchte Einfall zur rechten Zeit sich einstellt, so wird auch der religiös-sittliche Mensch durch fortgesetzte Arbeit an sich selbst immer sicherer, dass die erhoffte Aktualisirung der Gnade im erforderlichen Augenblick nicht ausbleibt, und der so erzielte Gewinn an Gnade kann wohl ein vom Menschen selbst verdienter genannt werden.

Nur ist dabei zu berücksichtigen, dass der Mensch gerade nur insoweit fähig ist, sich selbst im Stande der Gnade zu fördern, als er auf vorgefundener unverdienter Gnade fusst, also nicht natürlicher Mensch ist; nur die schon vorhandene Gnade ist es, vermittelst deren er sich einen Zuwachs an Gnade verdient. Insofern nun der natürliche Mensch als solcher eine unwirkliche Abstraktion und die Gnade selbst ein integrirender Bestandtheil der menschlichen Persönlichkeit ist, insofern ist in der That alle Gnade menschliches Verdienst zu nennen, da ja auch die Erbgnade nur durch Kumulation früherer Gnadenzuwachse zu Stande kommt; insofern es aber bei jedem einzelnen Schritt doch nur die positiv göttliche Funktion innerhalb der den Menschen konstituirenden Funktionengruppe ist, welche die Erhebung über die jeweilig gegebene Mischung von Natürlichkeit und Begnadetheit herbeiführt, ist die gesammte bisher stattgefundene Hebung des Niveaus über die abstrakte Natürlichkeit doch ganz und

gar göttliches Gnadengeschenk. Praktisch stellt sich die Sache so, dass der Mensch das Vorgefundene als persönlich unverdient in Bescheidenheit hinzunehmen hat, dafür aber desto eifriger an die Arbeit herangehen muss, den vorgefundenen Besitz ebenso wie dessen erstrebte Mehrung durch eigenste Anstrengung auf Grund des ererbten und geschenkten Grundvermögens zu verdienen.

Bei der Identität von Gnade und Glaube ist es selbstverständlicher Weise gleichgültig, ob man sagt, dass allein durch die Gnade oder allein durch den Glauben das religiöse Heil komme; das «allein durch den Glauben» hat aber auch nur dann seine Berechtigung, wenn es als Wechselbegriff für das «allein durch die Gnade» verstanden und gewusst wird, ist also überall da falsch, wo der Glaube noch nicht als funktionell identisch mit der Gnade begriffen ist und ihm ein anderer Inhalt zugeschrieben wird als der Funktion der Gnade. Insbesondere ist das «allein durch den Glauben» überall da unwahr, wo angebliche oder wirkliche historische Thatsachen als Glaubensinhalt fungiren, mit denen selbstverständlich die Gnade nichts zu schaffen haben kann, da sie eine schlechthin gegenwärtige und immanente Funktion Gottes ist, also nur durch den gegenwärtigen inneren Geisteszustand dieses jetzt lebenden Menschen bedingt sein kann. Jede anderweitige Bedingtheit des religiösen Heils dieses Menschen durch irgend welche ausserhalb seines gegenwärtigen Geisteslebens gelegenen Thatsachen oder Umstände würde das «allein durch die Gnade» zu nichte machen.

Wo eine bestimmte Religion zu dem «allein durch die Gnade» oder «allein durch den Glauben» noch andere Bedingungen oder mitwirkende Ursachen des religiösen Heils hinzufügt (z. B.: «und durch das Verdienst Jesu Christi» oder «und durch den von der Kirche verwalteten Schatz der guten Werke der Heiligen»), da liegt nach der Seite Gottes eine seine Absolutheit aufhebende Beschränkung seiner Freiheit in der Gnade vor, nach der Seite des Menschen aber eine Erschwerung des religiösen Processes durch nicht bloss unnützen, sondern geradezu störenden Ballast.*) Im günstigsten Falle überwindet das religiöse Bewusstsein diese erschwerenden Hindernisse und dringt durch diese unverdaulichen Hülsen zum Kern des wahren, d. h.

*) Vgl. „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit“, S. 609—614, auch 557—574 und 585—597; „Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie, Abschn. I.

mit der Gnade identischen Glaubens hindurch, erreicht also doch nur das, was es ohne diese sachwidrigen Umhüllungen weit leichter erreicht hätte; im ungünstigen Falle nimmt es die Schalen für den Kern und giebt sich mit der Hoffnung auf zukünftige jenseitige Erreichung des Zieles über seine diesseitige Unerreichbarkeit zufrieden. Gerade soweit reicht der religiöse Werth jeder bestimmten Religion, als sie durch ihren Glaubensinhalt die Sehnsucht nach dem einzig wahren Heilsprincip, der immanenten Gnade, zu wecken, beziehungsweise zu befriedigen versteht; die inadäquaten und widerspruchsvollen Vorstellungsformen der verschiedenen Religionen haben alle nur den Zweck, auf verschiedenen Wegen dem allein wahren Heilsprincip näher zu kommen, und durch die in die Seele geworfenen Funken jene immanente Gnade im Menschen zu wecken, deren Idee sie in adäquater Gestalt noch nicht auszudrücken vermögen. Wo aber doch eine bestimmte religiöse Weltanschauung dieser Idee im Ausdruck sehr nahe kommt (wie z. B. die lutherische Theologie im Begriff der *unio mystica*), da erschrickt sie gleichsam selbst vor dem unverhüllten Ausdruck der Wahrheit, der die ganzen Umhüllungen als Spreu zu verzehren droht; dann wird solcher der Wahrheit nahe kommender Ausdruck möglichst rasch wieder verschleiert und für besonders Eingeweihte zurückgestellt, das Volk aber nach wie vor mit den Schalen anstatt des Kernes abgefüttert.

Welche Vorstellungen auch der Mensch über das religiöse Heilsprincip haben möge, immer wird der subjektive Heilsprocess gerade nur insoweit realiter angeregt, als durch diese Vorstellungen die immanente Gnade geweckt und aktualisirt wird, und diese Wahrheit gilt in gleicher Weise, sei es, dass die Idee der immanenten Gnade als des Heilsprincips dem religiösen Bewusstsein explicite aufgegangen ist, oder in anschaulichen Sinnbildern und vorstellungsmässigen Verhüllungen ahnungsvoll implicite erfasst wird, — sei es, dass sie im ersteren Falle als alleiniges Heilsprincip erkannt ist oder sich mit anderweitigen Vorstellungen in die Würde des Heilsprincips theilen muss. Der Entwickelungsgang des religiösen Bewusstseins kann nur der sein, dass aus allen Sinnbildern und vorstellungsmässigen Verhüllungen mehr und mehr die Idee der Gnade als der ihnen zu Grunde liegende religiöse Wahrheitskern herausgeschält und die Gnade mehr und mehr als das allein wirksame Heilsprincip, was sie ist, auch erkannt und von allen begleitenden Nebenvorstellungen gereinigt wird.

Dieser Entwickelungsgang des religiösen Bewusstseins ist, wie wir oben gesehen haben, als die objektive Gnade zu bezeichnen, indem er in der Summe aller subjektiven Gnadenakte eine Objektivität höherer Ordnung, d. h. eine die Subjektivität nicht mehr ausschliessende, sondern einschliessende Objektivität darstellt. Wie die teleologische Weltordnung im Lichte des sittlichen Bewusstseins als sittliche Weltordnung erscheint, so erscheint die sittliche Weltordnung im Lichte des religiösen Bewusstseins als die Heilsordnung der objektiven Gnade. Die Stelle der objektiven Heilsordnung, an welche der einzelne Mensch sich gestellt findet, ist entscheidend für seine Erweckung, und diese Stelle ist in zwiefacher Weise markirt: erstens objektiv durch die in seinem Volk zu seiner Zeit herrschende Entwickelungsstufe des religiösen Bewusstseins und die ihm persönlich nahe tretenden Vorbilder des Glaubens, und zweitens subjektiv durch die persönliche Mitgift an Erbgnade und deren Verhältniss zu den ererbten bösen Anlagen. Wie ersteres das objektive Ergebniss der Entwickelung des religiösen Bewusstseins in der direkten Ahnenreihe seines Volkes darstellt, so repräsentirt letzteres den subjektiven Niederschlag der Entwickelung des religiösen Bewusstseins in der direkten Vorfahrenreihe seiner Person. Zu diesen beiden Resultaten einer ethnischen und familiären phylogenetischen Entwickelungsreihe gesellt sich dann als dritte mitwirkende Bedingung der Verlauf des individuellen oder ontogenetischen Entwickelungsganges; dieser ist theilweise selbst wieder von den beiden vorgenannten Bedingungen abhängig, theilweise aber auch von äusseren Umständen, Schicksalen und Erlebnissen, welche mit jenen in keinem direkten Zusammenhang stehen.

Man kann auch beide Entwickelungsreihen, insofern sie von der teleologischen Weltordnung befasst sind, also einen providentiellen Charakter haben, unter den Begriff der Erziehung subsumiren; die phylogenetische Entwickelungsreihe wäre dann als göttliche Erziehung des menschlichen Geschlechts, die ontogenetische als Erziehung des Einzelnen zu bezeichnen. Das Ergebniss der ersteren tritt dem Menschen von aussen als Volksgeist und Zeitgeist gegenüber und wohnt in seinem Innern als Summe der ererbten Anlagen; in der Atmosphäre des Volksgeistes und Zeitgeistes vollzieht sich auf Grund der ererbten Anlagen die providentielle Erziehung des Einzelnen, theils durch Schicksale, theils durch erziehlich einwirkende Personen. Wie die Ontogenese eine abgekürzte und modificirte Rekapitulation der Phylogenese dar-

stellt, so bildet auch die Erziehung des Einzelnen eine Wiederholung der Hauptstufen, in denen das religiös-sittliche Bewusstsein der Menschheit sich entwickelt hat.

Anfangs hat der Erzieher keine Wahl, er muss das Kind als natürlichen Menschen, d. h. als naiven Egoisten und geborenen Eudämonisten behandeln und durch Furcht und Hoffnung regieren; er hat dabei nur dafür zu sorgen, dass nicht aus dem naiven Egoisten ein raffinirter und principieller werde, dass die moralischen Instinkte innerhalb des naiven Egoismus gepflegt und gestärkt werden, und dass das Kind mehr und mehr lerne, den Willen des Erziehers auch abgesehen von Furcht und Hoffnung aus blosser Pietät vor seiner Autorität zu erfüllen. Damit ist dann die Stufe der Heteronomie erreicht, auf welcher das noch unreife und unmündige Kind sich vor dem reifen und mündigen sittlichen Willen des Erziehers beugt; wenn es auf der eudämonistischen Stufe gelernt hatte, seine anschaulichen sinnlichen Motive den abstrakten, ebenfalls egoistischen Motiven unterzuordnen, so lernt es nunmehr seine gesammte egoistische Motivation sittlichen Zwecken unterordnen, die sich ihm zunächst noch durch äussere Autorität aufdrängen. Aber der Erzieher bleibt hierbei nicht stehen, sondern sucht die sittliche Autonomie des Zöglings zu wecken und ihn an den Gedanken zu gewöhnen, dass er nur das heteronom soll, was er autonom wollen würde, wenn seine sittliche Autonomie schon zur Reife gediehen wäre; so lernt der Zögling auf der dritten Stufe allmählich die pädagogische Autorität durch die Stimme des eigenen Gewissens ersetzen und seinen natürlichen Menschen in den Dienst und die Zucht des eigenen sittlichen Willens nehmen. Erst mit Abschluss dieses Processes ist der Mensch zur sittlichen Reife und Mündigkeit gediehen, und die Aufgabe der Erziehung beendet.

Wenn der Erzieher auf der ersten Stufe durch Lohn und Strafe, auf der zweiten durch die Autorität seines befehlenden Willens, auf der dritten durch die Berufung auf die Uebereinstimmung des Gebots mit der sittlichen Autonomie des Zöglings regiert, so ist das in der Ordnung; der Erzieher repräsentirt eben die lohnende und strafende, befehlende und endlich an das Gewissen appellirende höhere Macht für den zu erziehenden Einzelnen, welche für die zu erziehende Menschheit durch die Vorstellungen entsprechender Götter repräsentirt werden musste, weil eine andere Vertretung dieser Ideen nicht möglich war. Daraus folgt aber auch, das es gänzlich überflüssig wäre, neben der

Rekapitulation der Phylogenese durch die Person des Erziehers noch eine zweite Rekapitulation der Phylogenese im Religionsunterricht einherlaufen zu lassen, indem man dem kleineren Kinde Gott als lohnende und strafende Macht, dem mittleren als gebietende Autorität, und dem reiferen als metaphysischen Grund der sittlichen Autonomie erklärte. Ein solches Verfahren wäre nicht bloss überflüssig, sondern geradezu schädlich, weil durch dasselbe die Lüge in den heiligsten Dingen zum Erziehungsgrundsatz proklamirt würde.

Die unreife Menschheit musste unreife Religionen haben, weil sie sonst gar nichts gehabt hätte; der unreife Mensch aber, der statt der unreifen Religionen den reifen Erzieher hat, braucht solche nicht. Die Menschheit streift erst unter schweren Kämpfen in langen Geschlechterfolgen die Irrthümer ihrer Kindheit und Jugend ab; der Einzelne bleibt in seinem kurzen Leben mehr oder minder in den Irrthümern seiner Kindheit und Jugend befangen. Der Erzieher hat sich kein Dementi zu geben, wenn er mit wachsender Reife des Zöglings sein erziehliches Verfahren modificirt; wohl aber müsste er sich mehr als einmal ein Dementi geben, wenn er mit wachsender Reife des Zöglings die ihm gelehrte religiöse Weltanschauung nach Maassgabe der Entwickelungsstufen des religiösen Menschheitsbewusstseins modificiren wollte. So wenig wir darum, weil dies der Anfang aller Religion war, unsere Kinder lehren, dass Gott eine Naturmacht oder ein zoomorphisches oder anthropomorphisches Einzelwesen sei, so wenig dürfen wir sie lehren, dass Gott lohne und strafe; denn wenn der Erzieher diese Lehre später dementiren muss, so wird der Zögling mit Recht auch in alles Uebrige das Vertrauen verlieren, was er einst von ihm gelernt hat oder noch lernt. Ebensowenig dürfen wir unsere Kinder lehren, dass Gott eine für sich bestehende Persönlichkeit sei, welche nach seinem Ermessen den Menschen heteronome Gebote und Verbote vorschreibe und die Beachtung derselben kraft seiner persönlichen Autorität berechtigt sei, zu fordern und zu erwarten; auch diese Lehre müsste später wieder desavouirt werden, und dabei könnte nur zu leicht der sittliche Inhalt der heteronomen Gebote sammt ihrer autoritativen Form in die Brüche gehen. Thatsächlich unterrichtet auch jedes Volk seine Kinder nur in der von ihm zuhöchst errreichten religiösen Weltanschauung, welche es für absolute Wahrheit hält.

Es ist selbstverständlich, dass mit wachsender Reife des religiösen Menschheitsbewusstseins auch ein höherer Grad von Geistesreife des

Einzelnen erforderlich ist, um sich die herrschende religiöse Weltanschauung anzueignen, d. h. dass mit weiterem Fortschritt der Religion der Religionsunterricht der Jugend immer später beginnen muss, dann aber auch gleich mit der letzterreichten Entwickelungsstufe beginnen darf und soll. Insbesondere da, wo die Religion die Vorstufen des Eudämonismus und der Heteronomie überschritten hat und auf der Basis der Autonomie ruht, muss unbedingt die Entfaltung einer gewissen sittlichen Reife bei der Jugend abgewartet werden, bevor die errungene sittliche Autonomie an die religiösen Grundideen angeknüpft und mit religiöser Weihe sanktionirt wird. Darin liegt keinerlei Gefahr, denn je reifer und mündiger ein Volk ist, desto besser veranlagte Kinder wird es erzeugen und desto besser wird es dieselben erziehen. Die Unterweisung in der Religion ersetzt selten oder nie den Mangel an guten Anlagen und Erziehung, sondern sie giebt nur der angeborenen und erworbenen sittlichen Gesinnung jene tiefere Sanktion und höhere Weihe, welche sie vor der Abschleifung und Zermürbung im harten Kampf des Lebens schützt; deshalb kommt sie früh genug, wenn sie erheblich später beginnt, als gegenwärtig unter den christlichen Völkern üblich ist, welche freilich in der Hauptsache noch immer auf der Stufe einer mit Eudämonismus gemengten Heteronomie stehen. Auf der Stufe der Heteronomie ist der frühe Beginn der religiösen Belehrung darum ganz folgerichtig, weil es auf dieser Stufe vor allem auf Einpflanzung einer unbegrenzten Ehrfurcht vor der göttlichen Autorität ankommt, und eine solche sich in der That am besten in der frühen gedankenlosen Kindheit erzielen lässt; aber auf der Stufe der Autonomie, wo es sich nicht mehr um Anerkennung äusserer Autoritäten handelt, fällt dieser Grund weg, und statt dessen gewinnt das Bedenken um so grössere Kraft, dass die zu früh gedankenlos erlernten religiösen Vorstellungen einen erheblichen Theil der Motivationskraft einbüssen, welche sie für den Menschen besessen haben würden, wenn sie nicht schon in früher Jugend zwecklos abgenutzt wären.

Die Belehrung über eine religiöse Weltanschauung liefert nämlich an und für sich nichts weiter als ein todtes Wissen, das erst dann im Belehrten religiös lebendig wird, wenn es zum Motiv für die Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses wird; nur dann, wenn die überlieferten religiösen Vorstellungen zur subjektiven Offenbarung werden, nur dann lösen sie eben damit die aktuelle Gnade aus, welche

das alleinige Princip zur Hervorbringung des religiösen Heilsprocesses ist. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die überlieferten religiösen Vorstellungen hierzu um so geeigneter sein werden, je mehr sie sich der religiösen Weltanschauung des konkreten Monismus nähern, und um so weniger geeignet, je ferner sie derselben stehen. Da sich bisher keine positive Religion auf der Grundlage des konkreten Monismus entfaltet hat, so werden alle überlieferten Vorstellungen der gegebenen Religionen die ihnen zukommende Aufgabe nur unvollkommen erfüllen; aber man wird von keiner, auch nicht von der relativ niedrigsten Stufe des Verfalls, sagen können, dass sie absolut unbrauchbar zur Erweckung der Gnade sei, wenn man sich nur immer gegenwärtig hält, dass der unbewusste religiöse Trieb in seinem sehnsuchtsvollen Ahnen über den unvollkommenen und widerspruchsvollen Anschauungs- und Vorstellungsgehalt des Bewusstseins praktisch hinauszugreifen vermag. So fehlt es nirgends ganz an der nothwendigsten äusseren Bedingung zur Erweckung der Gnade, und das Gleiche kann man von der nothwendigen inneren Bedingung sagen: überall findet sich in höherem oder geringerem Grade die Erbgnade vor, welche als psychologische Prädisposition für die Aktualisirung der Gnade wirkt. Will man diese äussere und innere Bedingung als Berufung und Erwählung bezeichnen, so ist zu behaupten, dass jeder Mensch, sofern er Mensch ist und unter Menschen lebt, auch berufen und erwählt ist, freilich in einem ethnologisch und charakterologisch sehr verschiedenen Grade. Ob dieser Grad der Berufung und Erwählung für ein bestimmtes Individuum ausreichend sei, um die objektive Macht des Bösen und die subjektive böse Erbanlage zu überwinden, kann niemand *a priori* feststellen; da somit niemand ein Recht hat zu der Annahme, dass er nicht ausreichend dazu sein werde, so hat er auch keine Entschuldigung, wenn er diejenige Anspannung seiner Kräfte versäumt, von welcher das Gelingen zu erhoffen ist.

Denken wir uns nun einen Menschen, der mit der Erbgnade ausgerüstet, durch Erziehung zur Reife einer sittlichen Autonomie herangebildet und mit der religiösen Weltanschauung durch Lehre bekannt gemacht ist, so sind in einem solchen zwar alle Bedingungen zur Aktualisirung der Gnade gegeben; aber immerhin bedarf es noch bestimmter Gelegenheitsanlässe, um den subjektiven Heilsprocess einzuleiten, um die aktuelle Gnade aus ihren psychologischen Vorbedingungen hervorspringen zu lassen. Diese Gelegenheitsanlässe zur

Erweckung der Gnade sind in Erlebnissen zu suchen, welche das Erlösungsbedürfniss wach rufen, also in schweren Uebeln und noch mehr in dem Gefühl der Schuld. So lange der Mensch als unmündiger dem Erzieher und dessen heteronomen Geboten gegenüberstand, hat er sein Schuldgefühl durch die Absolution des Erziehers tilgen lassen; in dem Maasse aber, als die Heteronomie durch die erwachende Autonomie ersetzt wird, schwindet auch diese äussere Instanz für die Tilgung des Schuldgefühls und erwacht das Bedürfniss nach einer inneren Befreiung von diesem inneren Zwiespalt mit dem Gewissen. Wird nun gar der innere Zwiespalt des Menschen mit seinem Gewissen auf Grund der religiösen Lehren als Zwiespalt des Menschen mit Gott empfunden (nämlich als Zwiespalt mit der mit Gott zusammenfallenden absoluten sittlichen Weltordnung), dann ist der Anlass zum Beginn des subjektiven Heilsprocesses, nämlich das Erlösungsbedürfniss, da, und dann kann der Moment eintreten, wo das todte Wissen der überlieferten religiösen Vorstellungen zur lebendigen, selbsterfahrenen Offenbarung wird. Insofern dieser Moment der Erweckung der Gnade — denn die Offenbarung ist ja selbst schon Gnade — trotz aller psychologischen Vorbereitungen plötzlich über den Menschen kommt und durch eine blitzartige Intuition seinen bisherigen Bewusstseinsinhalt in eine neue, nämlich religiöse, Beleuchtung rückt, kann man ihn auch den Augenblick der Erleuchtung *(illuminatio)* nennen, oder sagen, dass der Eintritt der Gnade als aktueller bewusster Macht mit der Erleuchtung anhebe.

Uebrigens ist bei der ganzen Auffassung des subjektiven Heilsprocesses der Irrthum fern zu halten, als ob es sich um ein einmaliges Geschehen im Menschenleben handele, das in bestimmten typischen Schritten verläuft und durch seinen Ablauf den Menschen in den ruhenden unthätigen Besitz des Heils versetze. Hiermit würde die Erlösungsbedürftigkeit für die Dauer des errungenen Heilszustandes aufgehoben, was schlechthin unstatthaft ist. Der subjektive Heilsprocess ist vielmehr ein stetiger Process, der sich vom Erwachen des individuellen religiösen Bewusstseins bis zum Tode hinzieht, also nicht ein einmaliges Geschehen, sondern ein solches, das sich täglich und stündlich bei jedem Gelegenheitsanlass zu wiederholen hat. Wenn zum Zweck des vollen Verständnisses dieser sich stetig wiederholende Heilsprocess in seine einzelnen Momente zerlegt wird und diese in einer Reihenfolge dargestellt werden, welche das begriffliche *posterius*

dem begrifflichen *prius* folgen lässt, so ist doch damit keineswegs gemeint, dass auch in jedem einzelnen Falle die ideale Reihenfolge dieser Momente sich auch realiter als zeitliche Folge von Akten oder Vorgängen darstellt; eine solche reale Auseinanderlegung ist möglich aber nicht nothwendig, weil je nach den Umständen verschiedene dieser Momente bloss implicite gegeben sein können, und sie kann eine andere Reihenfolge als die begrifflich entwickelte zeigen, weil jedes der verschiedenen sich gegenseitig bedingenden Momente das Ganze repräsentiren und die übrigen Momente ganz oder theilweise in's Bewusstsein rufen kann.

2. Die Entfaltung der Gnade.

a) Die negative Seite an der Umwandelung der Gesinnung.

Der psychologische Ausgangspunkt für die Entfaltung der Gnade ist das Bewusstsein der Schuld. Dieses genügt für sich allein, um das Erlösungsbedürfniss lebendig zu machen, denn es selbst ist bekanntlich «der Uebel grösstes»; dagegen ist das Uebel für sich allein nicht im Stande, ein wahrhaftes, d. h. über die eudämonistische Pseudoreligion hinausgehendes religiöses Verhältniss einzuleiten, und seine Hauptleistung besteht darin, die Erkenntniss der Schuld zu befördern und zu verschärfen.

Das erste psychologische Moment im Schuldbewusstsein ist auch hier das intellektuelle, oder die Erkenntniss der Schuld. Die Erkenntniss der Schuld schliesst implicite die Erkenntniss der eigenen bösen That und die Erkenntniss der persönlichen Verantwortlichkeit für dieselbe in sich; in der Erkenntniss, dass das eigene Verhalten böse war, liegt schon die Anerkennung irgend welcher sittlichen Weltordnung, in Bezug auf welche es böse war. Bei der Entstehung jeder Schuld ist ferner zu unterscheiden die unverantwortliche böse Anlage des Menschen, oder das radikal Böse, welches ihn principiell dazu drängt, sich mit der sittlichen Weltordnung in Widerspruch zu setzen, und die verantwortliche Fahrlässigkeit des Willens, welche der bösen Anlage in diesem Falle den Zügel schiessen liess; in ersterer Hinsicht ist die That principiell böse oder gottwidrig («Todsünde»), in letzterer Hinsicht ist sie fahrlässig böse («lässliche Sünde»). An jeder Schuld ohne Ausnahme sind diese beiden Seiten zu unter-

scheiden; so weit sie principiell gottwidrig ist, ist sie unverantwortliches Produkt des natürlichen Menschen, so weit sie fahrlässige Verschuldung ist, ist sie verantwortliche That des ganzen Menschen. Verantwortlich auch in Hinsicht ihrer principiellen bösen Beschaffenheit würde die Schuld nur dann, wenn der ganze Mensch mit voller Einsicht in die göttliche Weltordnung die widergöttliche Selbstbestimmung seines Willens zum Princip erhöbe aus keinem anderen Motiv als aus Opposition gegen die heilige Weltordnung des absoluten Geistes; diese Art verstockter Rebellion («Sünde gegen den heiligen Geist») ist aber in ihrer principiellen Schärfe für psychologisch unmöglich zu erklären, und wo sie vorhanden zu sein scheint, liegen ihr immer Irrthümer oder Meinungsverschiedenheit über das Wesen oder die Existenz Gottes und der sittlichen Weltordnung zu Grunde, welche bei der Beurtheilung derselben nicht gehörig in Betracht gezogen worden sind.

Die Erkenntniss der Schuld schliesst also die Erkenntniss ein, dass man ein solcher war, die Schuld auf sich zu laden, d. h. dass man einerseits eine principiell böse Natur in sich hat, die zum Bösen drängte, und dass man andererseits ein so unachtsamer und lässiger Mensch ist, dieselbe gewähren zu lassen. Dadurch greift die Erkenntniss der Schuld über die vereinzelte That hinaus, an welche sie sich knüpft, und erstreckt sich auf die böse Beschaffenheit der eigenen Person. Fühlt man sich auch direkt nicht verantwortlich für die nicht selbst gesetzte böse Natur, so erkennt man in derselben doch das grösste Uebel, weil dieselbe geeignet ist, den Menschen in immer neue böse Thaten zu verstricken, für deren jede er, wegen Hinzutritts der fahrlässigen Verschuldung, sich persönlich verantwortlich weiss. Der Einblick in die psychologische Determination der einzelnen bösen That eröffnet ihm somit die Perspektive auf eine ganze Reihe ähnlicher böser Thaten und damit auf eine ganze Reihe von Schuldgefühlen gleich dem gegenwärtigen. Wäre die gegenwärtige Schuld ein zufälliges vereinzeltes Faktum, so könnte der Mensch bei einiger Leichtherzigkeit sich eher über dieselbe hinwegsetzen; indem er aber die Einzelschuld durch den Rückgang auf ihre Quelle, seine eigene böse Natur, als Glied in einer ganzen Kette begreifen lernt, erhält dieselbe eine wesentlich veränderte typische Bedeutung und ein drohendes Gewicht, wie ihr solches in ihrer Isolirung niemals hätte beigemessen werden können.

Wendet nun der Mensch seinen Blick zurück auf die Einzelheit der gegenwärtigen Schuld, als auf den zunächst gegebenen Punkt der Bethätigung, so erwacht in ihm der Wunsch, anders gehandelt zu haben, als er gehandelt hat, weil er sich dann nicht in dem ihn jetzt drückenden Zwiespalt des Schuldbewusstseins befinden würde. Dieser Wunsch ist aber den Thatsachen widersprechend, also nicht zu befriedigen, und diese Nichtbefriedigung tritt als Gefühl der Unlust in's Bewusstsein, als die erste Gefühlsaffektion, welche im Schuldbewusstsein konkrete Gestalt gewinnt. Es ist dies die auf die einzelne That gerichtete schlechthin unfruchtbare Reue, welche zwar ein natürliches psychologisches Faktum, aber eben darum nicht ein zu konservirendes und zu pflegendes, sondern ein zu überwindendes, möglichst zu unterdrückendes Moment ist. Nur in einer Richtung hat der Wunsch, die That ungeschehen zu machen, eine praktisch werthvolle Bedeutung, nämlich, insofern er die Konsequenz aus sich hervortreibt, dass man mit der That auch deren weitere Folgen ungeschehen wünscht; denn von diesen Folgen lässt sich in der That nicht selten wenigstens ein Theil beseitigen oder doch vergüten, d. h. nach Uebereinkommen mit dem Beschädigten in äquivalenten Werthen kompensiren. Soweit dies thunlich ist, ist es selbstverständlich eine Forderung des sittlichen Bewusstseins, jedoch, ohne dass selbst bei vollständiger Redressirung der Folgen damit auch die That selbst als sittliche, ja auch nur als juridische Schuld redressirt wäre.

Indem der Mensch seine That als Verletzung der objektiven sittlichen Weltordnung empfindet, fühlt er sich weiterhin gedrungen, zur Wiederherstellung der von ihm verletzten objektiven sittlichen Weltordnung, und sei es auch mit Aufopferung seiner Person, beizutragen, d. h. er stellt sich selbst den Gerichten, um durch Abbüssung der gesetzlichen Strafe den übrigen Menschen an sich selbst ein vor der Gesetzesverletzung warnendes Beispiel zu statuiren. Diese äussere Bekundung der willigen Unterwerfung unter die objektive sittliche Weltordnung ist gerade insoweit moralisch berechtigt und geboten, als der Betreffende die bestehende objektive sittliche Weltordnung als treues Gegenbild seiner subjektiven sittlichen Weltordnung anerkennt; denn an und für sich ist mit der juridischen Strafverbüssung keinerlei Aufhebung der sittlichen Schuld verbunden. Der civile Schadenersatz wie die kriminelle Selbstanklage und Strafabbüssung sind an und für sich beides nur äusserliche Busswerke, die allerdings nebenherlaufenden

Forderungen des Schuldbewusstseins entspringen und durch Erfüllung derselben das Schuldgefühl auf seinen eigentlichen religiös-sittlichen Kern zurückführen; aber diesen Kern, mit dem wir es hier doch eigentlich allein zu thun haben, lassen sie ganz unberührt, und dienen höchstens dazu, das religiös-sittliche Problem der Schulderlösung in seiner Reinheit herauszustellen.

Das Schuldgefühl in seiner Reinheit ist das Gefühl von dem Widerspruch sowohl der einzelnen That als auch der ihr zu Grunde liegenden Willensbeschaffenheit mit dem autonomen Gesetz des Gewissens oder der subjektiven sittlichen Weltordnung; insofern aber die subjektive sittliche Weltordnung als subjektiver Ausdruck der dem Menschen immanenten absoluten sittlichen Weltordnung oder des heiligen göttlichen Geistes gewusst wird, ist das Schuldgefühl das Gefühl von dem Widerspruch zwischen dem menschlichen Eigenwillen und dem heiligen oder positiv göttlichen Willen Gottes. Das sittliche Schuldgefühl in seiner Abstraktion von metaphysischen oder religiösen Moralprincipien ist das Gefühl von dem Zerfallensein des Menschen mit sich selbst; das religiös-sittliche Schuldgefühl ist das Gefühl von dem Zerfallensein des Menschen mit Gott als dem heiligen Geiste. Dieses Schuldgefühl ist wie jedes Gefühl des Widerspruchs, insbesondere eines Widerspruchs des Menschen mit seiner wesentlichen menschlichen oder göttlichen Bestimmung, Unlust; es ist eine psychologische Unmöglichkeit, dass das Bewusstsein dieses Widerspruchs wahrhaft lebendig sein könne, ohne lebhaftes Unlustgefühl hervorzurufen, welches sich etwa als schmerzliche Bekümmerniss über die widerspruchsvolle Vergangenheit und Gegenwart bezeichnen liesse, und welches durch die Verbindung mit der Furcht und Angst vor den künftigen schuldvollen Folgen der eigenen bösen Beschaffenheit noch verschärft wird. Wie die Erkenntniss der Schuld das erste, nämlich intellektuelle, unter den psychologischen Momenten des Schuldbewusstseins ist, so ist das Schuldgefühl das zweite.

Will man dieses Schuldgefühl Reue nennen, und zwar die wahre gottgemässe Reue im Gegensatz zu der auf die Einzelthat gerichteten unfruchtbaren Reue, und zu den verschiedenen Formen der weltlichen natürlichen Reue,*) so ist dagegen nur das zu bemerken, dass man dann zwei Worte für denselben Begriff hat, von denen das eine (Schuld-

*) Vgl. „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins", S. 182—196.

gefühl) eine präcise und eindeutige Bezeichnung giebt, das andere aber (Reue) einen höchst vieldeutigen und darum leicht Missverständnisse anrichtenden Ausdruck repräsentirt. Gäbe es das Wort Schuldgefühl nicht, so müsste man sich trotz der ihm anhaftenden Uebelstände des Wortes Reue bedienen; da aber ersteres zur Hand ist, wird man letzteres als überflüssig und irreleitend besser ganz vermeiden.

Das Schuldgefühl soll möglichst vertieft werden, und der ganze Entwickelungsgang des religiösen Bewusstseins deutet auf die allmähliche Vertiefung des Schuldgefühls als auf eines seiner wichtigsten Ziele hin; insbesondere dienen die heteronomen und heterosoterischen Religionen des Theismus wesentlich diesem Zwecke, die Vertiefung des Schuldgefühls zu steigern, und liegt hierin ein grosser Theil ihrer kulturgeschichtlichen Wichtigkeit für die Menschheit. Aber Vertiefung des Schuldgefühls ist nicht gleichbedeutend mit Verbreiterung desselben, d. h. mit der Einräumung einer breiten Stätte zu seiner Entfaltung; was zu überwindendes Moment ist, kann zwar nicht übersprungen werden, darf aber auch nicht einen möglichst breiten Raum zum Verweilen bei sich selbst beanspruchen, sondern ist nur dazu da, um die höheren Momente des Processes hervorzutreiben, welche es aufheben und zu nichte machen. Ein Versenken des Gefühls in den Zwiespalt des Schuldbewusstseins, das bei sich selbst beharrt, sich zum Selbstzweck macht und in der Zerrissenheit des eigenen Herzens wohl gar wollüstig schwelgt, ist deshalb vom Standpunkt der Erlösungsreligion gänzlich verwerflich. Vom Standpunkt der Erlösungsreligion ist das Schuldgefühl gerade nur soweit erforderlich, als es unerlässliche Vorbedingung für die Erweckung der Gnade ist; jeder Ueberschuss über dieses Maass hinaus ist vom Uebel, weil er die wahre Aufgabe der Erlösungsreligion verdunkelt und erschwert. Je zerknirschter ein Herz ist, desto weiter ist es noch von der Gnade der Erlösung ab; je voller es hingegen der Gnade ist, desto rascher folgt in jedem Falle auf das auftauchende Schuldgefühl die Erlösung, welche den Zwiespalt aufhebt. Nur im Vergleich zu dem Zustande des verhärteten und verstockten Bösewichts ist die Zerknirschung des Herzens ein Fortschritt, weil bei einem solchen die stärksten Gemüthserschütterungen nöthig sind, um das Eis seiner Verstocktheit zu brechen; aber solche Erscheinungen bilden doch nicht die Regel, sondern mehr oder minder pathologische Ausnahmen.

Ganz verkehrt ist es darum, aus der Breite, Dauer und pathologischen Intensität des Reueschmerzes einen objektiven Maassstab für die Nähe eines Menschen zum Durchbruch der Gnade im Vergleich zu anderen Menschen entnehmen zu wollen; noch verkehrter aber ist es, das Ausspinnen des Reueschmerzes als freiwillige Selbstkasteiung oder als inneres Busswerk zu empfehlen, durch welches ein Verdienst vor Gott erworben und die Schuld in seinen Augen durch Kompensation mit diesem Verdienste getilgt werden könne. Solche Anschauungen haben selbst in dem recht verstandenen heterosoterischen Theismus keinen Boden mehr, geschweige denn im konkreten Monismus; sie gehören lediglich in die heteronome Gesetzesreligion und zwar in demselben Sinne in die Religionsstufe der inneren Gesetzesgerechtigkeit (Judenthum) wie der Glaube an die Verdienstlichkeit und schuldaufhebende Kraft der äusseren Busswerke in die Religionsstufe der äusseren Gesetzesgerechtigkeit (Mosaismus und Katholicismus).

Gegenüber allen solchen unvollkommenen Vorstufen des wahrhaft religiösen Heilsprocesses ist daran festzuhalten, dass, ebenso wie das objektive Böse nur da ist, um vom Guten überwunden zu werden, so auch das Schuldgefühl nur da ist, um im Gefühl der Versöhnung überwunden zu werden, und zwar sobald als möglich, dass also das Schuldgefühl auf den möglichst engen Raum und die möglichst kurze Dauer zusammengedrängt werden muss, um der Erlösungsgnade so rasch als möglich Platz zu machen. In der theistischen Gesetzesreligion gewinnt allerdings das Schuldgefühl um so grössere Ausdehnung, je frommer der Mensch wird und je peinlicher er das heteronome Gesetz zu erfüllen trachtet; in der Erlösungsreligion des immanenten Geistes schrumpft dagegen mit wachsender Fertigkeit im subjektiven Heilsprocess das Schuldgefühl auf immer engere Dimensionen zusammen und nähert sich mehr und mehr der Null an, wenn auch dieses die Erlösungsbedürftigkeit aufhebende Ideal nie völlig erreicht wird.

Eine aus Gesetzesreligion und Erlösungsreligion gemischte Religion, wie das Christenthum, muss auch in der Lehre von der Reue alle möglichen Uebergangsstufen zeigen, von einer nachdrücklichen Betonung des Werthes der Reue bis zum gänzlichen Verschwinden ihrer Bedeutung in dem heilbringenden Glauben; je mehr sich die christliche Erlösungsreligion aus der Verquickung mit der Heteronomie losringt, desto bedeutungsloser wird die dem Standpunkt der Heteronomie an-

gehörende Reue, und desto mehr tritt die Nothwendigkeit in den Vordergrund, einerseits auch auf dem Standpunkt der evangelischen Autonomie noch einen gewissen Schmerz des Schuldgefühls anzuerkennen, andererseits aber die Aufgabe der möglichst baldigen Ueberwindung dieses Schmerzes durch das Heilsprincip des Glaubens oder der Gnade zu betonen. Bei der unlösbaren Verquickung des theistischen Standpunktes mit Heteronomie und Heterosoterie kann aber im Christenthum dieser Läuterungsprocess des Begriffes der Reue oder des Schuldgefühls nicht rein durchgeführt werden und gelangt zu seinem konsequenten Abschluss erst auf dem Boden des konkreten Monismus.

Dasjenige psychologische Moment am Schuldbewusstsein, welches demselben seine praktische Bedeutung verleiht, liegt weder in der intellektuellen Erkenntniss des Widerspruchs zwischen dem thatsächlichen Verhalten und der teleologischen Bestimmung des Menschen, noch in der durch diesen Widerspruch hervorgerufenen Gefühlsresonanz, sondern hier wie überall in der Willensreaktion, welche auf die Erkenntniss und das Gefühl der Schuld folgt. In dem Maasse, als die Uebung im Guten wächst, wächst auch die Schnelligkeit dieser Willensreaktion auf die Einsicht von der Schuld, und vermindert sich die Zwischenstufe des Gefühls in ihrer Dauer und Intensität; sie darf sich in dieser Weise verringern, weil sie eben keine selbstständige Bedeutung hat und in demselben Maasse teleologisch überflüssig wird, als die ihr auf unvollkommenen Stufen des religiösen Bewusstseins zufallende Aufgabe schon durch die blosse Erkenntniss der Schuld gelöst wird. Die Willensreaktion aber, in welcher allein die unmittelbare praktische Bedeutung des Schuldbewusstseins ruht, ist das Erwachen eines aktuellen Widerwillens gegen das Böse, welches den Zwiespalt des Bewusstseins herbeigeführt hat; dieses ursächliche Böse ist, wie schon oben bemerkt, einerseits das radikal Böse in der eigenen menschlichen Natur, andererseits die fahrlässige Beschaffenheit des Willens, welche es versäumte, gegen den Sieg des Bösen besser auf der Hut zu sein.

Der Widerwille gegen das Böse, soweit er selbst noch den Charakter eines inaktiven gefühlsmässigen Affektes hat, ist als Hass oder Abscheu gegen das Böse zu bezeichnen; soweit er aber aus dieser Unproduktivität des Hassgefühls zur Aktivität heraustritt, wird er zum sehnsüchtigen Verlangen, das radikal Böse und die Fahrlässigkeit in der eigenen

Natur zu überwinden, den Eigenwillen als bösen auszurotten oder todt zu machen, den principiell bösen Egoismus abzutödten, den natürlichen Menschen — d. h. den selbstsüchtigen Eigenwillen, sofern er nicht unter der Herrschaft und Leitung der Gnade steht — zu mortificiren. Die Abkehr des Willens vom egoistischen Princip ist dasjenige, was im konkreten Monismus an Stelle der Reue zu treten hat; das Verlangen nach Mortifikation des selbstsüchtigen Eigenwillens oder das Ringen voller Selbstverleugnung im Dienste der Idee ist dasjenige, was die Busse zu ersetzen hat. Es wäre ungerechtfertigt und irreleitend, diesen Parallelismus der Begriffe in eine Identität umdeuten zu wollen, und die Abkehr vom Bösen als die wahre Reue, sowie das Verlangen nach Mortifikation als die wahre Busse zu bezeichnen.

Von den beiden Seiten, welche wir an dem Willensmoment des Schuldbewusstseins unterschieden haben, ist nicht der Hass gegen das Böse, sondern nur das Verlangen nach Mortifikation die unmittelbar praktische, weil aktive. Insoweit diese Aktivität sich als Ringen nach immer vollkommenerer Selbstverleugnung entfaltet, gehört sie bereits zur Besserung, also zu den Früchten der Gnade; denn die Vervollkommnung in der Selbstverleugnung ist ja selbst nur zu denken als eine durch Uebung und Gewöhnung den Charakter modificirende sittliche Selbstzucht, als eine Vervollkommnung der Herrschaft der positiv sittlichen Gesinnung über den natürlichen Menschen. Augenblicklich aber haben wir es noch mit einer Phase des religiösen Bewusstseins zu thun, wo die Gnade als solche noch nicht als immanenter Bestandtheil der eigenen geistigen Persönlichkeit bewusst geworden ist, wo die Negativität des Schuldbewusstseins sich noch mit der Orientirung über sich selbst beschäftigt und erst nach dem Positiven sucht, durch das sie überwunden werden könnte. In dieser Phase müssen wir anerkennen, dass das Verlangen nach Mortifikation des bösen Eigenwillens eine blosse Sehnsucht ist, welche der Mittel zu ihrer Erfüllung entbehrt; es ist ein unbefriedigtes Verlangen, womit zweierlei gesagt ist: erstens, dass es trotz seiner Aktivität praktisch nichts leistet und für sich allein unfruchtbar bleiben würde, und zweitens, dass es eine neue Unlust setzt, also den Zwiespalt des Schuldbewusstseins erst recht auf seinen gefühlsmässigen Gipfel hebt. Das Schuldgefühl, oder der empfundene Zwiespalt des Bewusstseins, steigert sich hier zu der Angst, dass dieser Zwiespalt trotz des sehnlichsten Verlangens nach

seiner Ueberwindung für den Menschen wegen der Unabänderlichkeit seiner bösen Natur unüberwindlich sei, dass man trotz allen Hasses und Abscheues gegen das Böse dennoch der Macht desselben unterworfen bleibe und sich mit immer neuer Schuld und mit stets erneuten Qualen eines unversöhnlichen Schuldgefühls beladen müsse. Diese Gewissensangst ist die äusserste unüberschreitbare Grenze der Zerrissenheit des religiösen Bewusstseins, und in ihr steigert sich deshalb das Erlösungsbedürfniss zu seinem denkbar höchsten Grade.

Wenn nicht schon früher, so muss der Mensch hier darüber zur Besinnung kommen, dass in der Schulderkenntniss, dem Schuldgefühl und der Willensabkehr vom Bösen selbst schon die negative Seite eines Umwandelungsprocesses oder Umkehrungsprocesses gegeben ist, in welchem sich die Gesinnung, aus der die böse That entsprang, in ihr Gegentheil verkehrt hat (*μετάνοια*, *conversio*). Hätte der Mensch dasjenige, wonach er sich sehnt, nämlich die positiv sittliche Gesinnung oder die Gnade, nicht schon in sich, so wäre er ja gar nicht im Stande, die drei psychologischen Momente des Schuldbewusstseins aus sich zu produciren; denn der natürliche Mensch als solcher würde, wie oben gezeigt, gar keiner Schuld und keines Schuldbewusstseins fähig sein. Der Mensch braucht sich nur darüber klar zu werden, dass die Energie des Schuldbewusstseins und namentlich seines dritten praktischen Moments in genauer Proportion zum Besitz der Gnade stehen muss, um sich zu vergewissern, dass er das ersehnte Heilsprincip wirklich schon in sich trägt, und dass er bloss nöthig hat, dasselbe ebenso in seine positiven Konsequenzen sich entfalten zu lassen, wie es im Schuldbewusstsein in seine negativen Konsequenzen sich entfaltet hat. Sobald ihm diese Einsicht aufgeht, erkennt er, dass er in der Durchmessung der Tiefen des Schuldbewusstseins sein Stehen in der Gnade oder sein Stehen in einem religiösen Verhältniss thatsächlich bereits bewährt hat, dass er nicht mehr erst neu in ein solches religiöses Verhältniss einzutreten nöthig hat, sondern dass er das Gesuchte bereits besitzt und sich dieses Besitzes bloss zu versichern braucht, um dadurch aus allen Nöthen kommen zu können. Das Aufgehen dieser Einsicht ist der Punkt, wo die in der Entfaltung des Schuldbewusstseins bisher unbewusst wirksame Gnade als Gnade in's Bewusstsein tritt, und von wo an sie auch als bewusste Potenz (neben ihrem unbewussten Wirken) fortwirkt; hier zeigt sich, wie die Versenkung in das Schuldbewusstsein den Boden bereitet und den

Gelegenheitsanlass zu dem Eintritt jener Erleuchtung bietet, welche als Offenbarung der erste Akt des religiösen Verhältnisses (beziehungsweise einer Steigerung desselben) bildet.

b) Die positive Seite an der Umwandelung der Gesinnung.

Was von seiner göttlichen Seite gesehen Eintritt der Gnade in's Bewusstsein heisst, dasselbe heisst von seiner menschlichen Seite betrachtet Erwachen, beziehungsweise Vergewisserung, Kräftigung oder Neubelebung des Glaubens. Glauben ist hier genau in dem oben definirten Sinne zu verstehen; alles, was nicht eine mit der Gnade identische Funktion am Glauben ist, also insbesondere aller etwaige historische Inhalt des intellektuellen Glaubens, fällt unter die vorstellungsmässigen Umhüllungen und Zuthaten zum wahren Glauben. Wahrer Glaube im religiösen Sinne ist ein Glaube gerade insoweit, als er religiöses Heilsprincip oder heilbringender Glaube *(fides salvifica)* ist; Heilsprincip oder heilbringender Glaube kann wiederum nur derjenige Glaube sein, welcher identisch ist mit der Gnade, denn es giebt kein anderes Heilsprincip als allein die Gnade.

Mit dem Einsatz des Glaubens in diesem Sinne beginnt also in der That die positive Seite der Sinnesumwandelung; die Erleuchtung, welche den Wendepunkt zwischen der negativen und positiven Seite derselben bezeichnet, ist genau ebensosehr Glaubensakt wie Offenbarungsakt und stellt den Punkt dar, in welchem der Glaube, und zwar zunächst der Offenbarung entsprechend, d. h. als intellektueller Glaube, erwacht, beziehungsweise sich neu belebt. Als Belebung des Glaubens bildet sie den Gegensatz zur Abtödtung des natürlichen Menschen; wie diese Mortifikation als Schlussglied und Gipfel der negativen Seite der Sinnesumwandelung für diese selbst stehen kann, so kann die Vivifikation des Glaubens für die ganze positive Seite derselben als Bezeichnung dienen, von welcher die Belebung des intellektuellen Glaubens ja nur das erste Moment bildet. Auf die Belebung des intellektuellen Glaubens muss mit psychologischer Nothwendigkeit die Belebung des Gemüthsglaubens in seiner dreifachen Gestalt als Hingebung, Versöhnung und Friede, und endlich die Belebung des praktischen Glaubens als Heiligung folgen. Da der Glaube in seiner einheitlichen Totalität mit der religiös-sittlichen Gesinnung

gleichzusetzen ist, so kann man statt von einer Neubelebung des Glaubens auch von einer Neubelebung oder Erneuerung der religiös-sittlichen Gesinnung, oder kürzer von einer Gesinnungserneuerung *(renovatio)* sprechen, welche eben die positive Seite der Gesinnungsumwandelung *(μετάνοια, conversio)* darstellt.

Die Erneuerung der Gesinnung giebt sich, weil sie das bestimmende Princip im Menschen betrifft, als Erneuerung des ganzen Menschen kund, die im Dienste eines neuen oder neu belebten Princips eine ganz andere Verwendung aller seiner Kräfte und Fähigkeiten zeigt als vorher im Dienste des Egoismus; die von innen heraus auf dem gesetzmässigen psychologischen Wege organischer Entwickelung erfolgende Erneuerung des ganzen Menschen kann bezeichnet werden als das organische Wachsen und Werden eines neuen Menschen in und aus dem absterbenden alten, oder als Regeneration. Der deutsche Ausdruck Wiedergeburt hat den Uebelstand, dass man dabei unwillkürlich an einen einmaligen Vorgang nach Analogie des Geburtsaktes denkt, während es sich doch bei der religiös-sittlichen Regeneration des Menschen ebenso wie bei der Regeneration von Völkern oder der physiologischen Regeneration eines erkrankten Organismus um einen allmählichen Process, um ein tägliches und stündliches Sterben des natürlichen und Neugeborenwerden des begnadeten Menschen handelt, das vom Beginn der sittlichen Reife bis zum Ende des Lebens andauert.

Die Neubelebung, Erneuerung oder Regeneration beginnt bereits mit dem intellektuellen Glauben, in welchem der Mensch sich des Besitzes des immanenten Heilsprincips vergewissert, sie findet aber ihren Abschluss erst mit dem Entfalten der im Heilsprincip implicite enthaltenen positiven Momente des Heilsprocesses; das Bewusstwerden des Heilsprincips ist selbst nichts anderes als das Bewusstwerden der im Princip gesetzten substantiellen und ideellen, oder ontologischen und teleologischen Einheit mit Gott, und die positive Seite des Heilsprocesses hat nichts zu thun, als sich in der Durcharbeitung der im ersten Glaubensakt schon im Princip oder an sich gesetzten Momente auch als explicite oder für sich gesetzter zu vergewissern, oder mit anderen Worten: bei dem vollen Bewusstsein der realen (d. h. nicht bloss ontologischen, sondern auch realisirten teleologischen) Einheit mit Gott zu münden.

Wäre die Erleuchtung das Ergebniss rein theoretischer Er-

wägungen, so hätte man keinerlei Anhalt, ob im gegebenen Falle aus ihr ein Gemüthsglaube, also zunächst eine Hingebung an Gottes Willen, entspringen würde; hier aber, wo die Erleuchtung als religiöser Glaubensakt aus der negativen Seite der Sinnesumwandelung hervorgegangen ist, hat sie weiter nichts zu thun, als dem Bewusstsein die bisher im Dunkel der Unbewusstheit gelegene Bedeutung des Schuldbewusstseins als Gnade zu erhellen, um dadurch *eo ipso* auch die zu dieser negativen Bethätigung der Gnade zugehörige positive Seite als selbstverständliches Revers erkennen zu lassen. Wer die drei Momente des Schuldbewusstseins in sich trägt, der hat eben damit schon den Thatsachenbeweis geliefert, dass die Hingebung an die sittliche Weltordnung das bestimmende Princip seiner nunmehrigen Geistesthätigkeit ist, und braucht nur noch zu dem bewussten Verständniss davon zu gelangen, um die Hingebung auch als bewussten Glaubensakt in sich zu spüren. Sobald aber diese Vergewisserung des Gemüthsglaubens durch den intellektuellen Glaubensakt erreicht ist, tritt nothwendig eine von der vorherigen ganz abweichende Beurtheilung des begangenen Bösen und der eigenen bösen Natur ein, welche ihrerseits zur Erlösung-Versöhnung führt.

So lange nämlich der Mensch sich des immanenten Heilsprincips nicht bewusst ist, oder an dessen hinlängliche Kraft nicht glaubt, muss er sich als hoffnungslos der Sünde verfallen betrachten; sobald er sich aber in dem Schuldbewusstsein einer (gerade durch die Aufrüttelung der bösen That erfolgten) Kräftigung der sittlichen Gesinnung bewusst wird, darf er sich auch der Zuversicht hingeben, dass dieses höhere Maass von Lebendigkeit der sittlichen Gesinnung hingereicht haben würde, trotz seiner bösen Natur der bösen That vorzubeugen, und unter Ausschluss fahrlässiger Trägheit und Wiedererlahmung auch künftig ausreichen werde, um ähnliche Versuchungen zu überwinden. In diesem Bewusstsein weiss sich aber der Mensch thatsächlich ein anderer geworden, als der er vor der That war, weiss er sich als nicht mehr psychologisch identisch mit dem Thäter jener That und darum auch nicht mehr als sittlich verantwortlich für die That, die er nicht mehr als «seine» That im Sinne seiner gegenwärtigen geistig-sittlichen Persönlichkeit anzuerkennen vermag. Mit dieser Aufhebung der sittlichen Verantwortlichkeit ist zwar nicht das objektiv Böse aufgehoben, und darum bleibt auch die juridische Verantwortlichkeit selbstverständlich bestehen; aber es ist doch die

Schuld als subjektive Thatsache des sittlichen Bewusstseins aufgehoben, weil die Schuld das Bestehen beider Faktoren, des objektiv Bösen und der subjektiven sittlichen Verantwortlichkeit voraussetzt. Der im Glauben erstarkte und in der sittlichen Gesinnung erneuerte Mensch muss vor dem inneren Forum seines Gewissens sich als erneuerten Menschen frei sprechen von der Schuld des alten Menschen, der er vor der That war; so wird durch den Glauben die Schuld ausgelöscht und getilgt, und der Mensch, von seinem Schuldbewusstsein durch die mit dem Glauben identische Gnade erlöst, fühlt sich über den Zwiespalt des durch die Schuld mit Gott zerfallenen Bewusstseins hinweggehoben und mit Gott wieder versöhnt.

Insofern die Schuldtilgung vor dem Forum des Gewissens lediglich auf Grund der durch die Gnade bewirkten Sinneserneuerung erfolgt, kann man diese Freisprechung ein Verdikt Gottes nennen, das Gott in den Menschen hineinspricht, aber vor dessen immanentes Gewissensforum, also zugleich doch ebensosehr aus dem Menschen heraus spricht. Als immanentes Verdikt Gottes ist diese Freisprechung ein gerechtes Urtheil, in welchem sich die subjektive Gerechtigkeit Gottes offenbart; als transcendentes Verdikt eines theistischen Gottes gedacht, wäre hingegen diese Freisprechung (oder nach der Terminologie der Gesetzesreligion: Gerechtsprechung) ein ungerechtes, den Thatsachen Hohn sprechendes Urtheil, das nur erzielt wird durch eine menschlicherseits unverdiente Sündenvergebung aus Gnaden, also unter Aufhebung der göttlichen Gerechtigkeit zu Gunsten der transscendenten Gnade. Der Theismus kann nur eine unwahre, ungerechte Gerechtsprechung aus Gnaden anerkennen, ebenso wie er nur eine magisch-supranaturalistische Gerechtmachung des Gerechtgesprochenen durch wunderbaren transcendenten Gnadenzauber kennt; die Anerkennung eines immanenten Forums an Stelle des transcendenten hebt eben alle Voraussetzungen des Theismus auf und hat nur auf der Basis des konkreten Monismus einen Sinn.

Der von der Schuld erlöste und mit Gott versöhnte Mensch weiss eben dadurch die vorher durch die Schuld gestörte teleologische Einheit mit Gott auf der Grundlage seiner unverlierbaren ontologischen Einheit mit Gott wiederhergestellt, und damit sich im Besitz der ganzen realen Einheit mit Gott; in ihr besitzt er nicht nur die Versöhnung mit Gott in Betreff der Schuld, sondern, wie oben gezeigt, zugleich auch die ideale Erlösung von dem Uebel, und geniesst in

ihr nach der vorübergehenden Kontrastbeseligung den dauernden Frieden in Gott. Die reale Einheit mit Gott ist der adäquate Ausdruck für das vollkommene religiöse Verhältniss, welches durch die Bezeichnungen «Kindschaft (oder Sohnschaft) Gottes» und «ewiges Leben» nur in unangemessenen Bildern umschrieben wird. Kindschaft oder Sohnschaft des Menschen ist der Korrelatbegriff zur Vaterschaft Gottes; das Gleichniss der Beziehungen von Vater und Sohn verliert aber im konkreten Monismus, wo Gott aufgehört hat, gemüthliche Persönlichkeit zu sein, jeden Boden. Ewiges Leben enthält schon im Ausdruck einen Widerspruch; denn Leben ist ein Process, also nur zeitlich zu denken, also als ewiges, d. h. unzeitliches, unmöglich. Ewiges Leben soll bedeuten «Leben im Ewigen» und zwar «zeitliches Leben im Ewigen»; dabei schleicht sich aber gar leicht der Gedanke ein, dass das Wesentliche und Wichtige an dem Leben im Ewigen die Bürgschaft der Ewigkeitsgrundlage für eine endlose Dauer des zeitlichen Lebens sei, womit der wahre religiöse Begriff im Interesse eines eudämonologischen Optimismus und verblendeten Egoismus korrumpirt ist. Beseitigt man diesen Nebengedanken, so besagt «Leben im Ewigen» nichts weiter als «Leben in Gott», nur dass Gott durch eine seiner abstraktesten Wesensbestimmungen ersetzt ist; was dann das überaus vieldeutige «Leben in Gott» bedeute, bedarf selbst erst der näheren Bestimmung, welche in erschöpfender Weise eben nur im Begriff der realen Einheit mit Gott gefunden werden kann.

Diese reale Einheit des Menschen mit Gott erkennt auch die lutherische Theologie unter dem etwas schiefen, weil auf den abstrakten Monismus zurückweisenden Namen der *unio mystica* an, und beschreibt sie als eine gegenseitige Immanenz, als wahrhafte, reale, innerliche und unmittelbare Einheit der menschlichen und göttlichen Substanz, als substantielle Einwohnung und Durchdringung unter Ausschluss einer bloss moralischen Wechselbeziehung oder dynamischen Wechselwirkung. Weil bei dieser realen Einheit des Menschen mit Gott doch die den Unterschied zwischen beiden aufhebende Vergottung des Menschen abgewehrt werden muss, darum ist die kirchliche Idee des Gottmenschen Christus kein adäquater Typus der vom Menschen als solchen zu realisirenden Einheit mit Gott und kann deshalb auch nicht als adäquate symbolische Personifikation des im Menschen wirkenden religiösen Heilsprincips gelten. Es ist klar, dass diese Idee

der *unio mystica* selbst die adäquate Idee des religiösen Heilsprincips, welche in der Christusidee eben nicht zu finden ist, darstellt und zwar ebensosehr in Gestalt der principiellen treibenden Kraft des Heilsprocesses wie als letztes und höchstes Ergebniss desselben für's Bewusstsein; es ist aber ebenso klar, dass die *unio mystica* in ihrem eingestandenen wesentlichen Unterschiede von der Christusidee nicht bloss einen Bruch mit der heterosoterischen Christusreligion, sondern zugleich einen völligen Bruch mit deren theistischer Basis darstellt, und nur auf dem Boden des konkreten Monismus ohne Widerspruch ihre Stätte findet.

Die praktisch wichtigste Seite an der wiederhergestellten teleologischen Einheit des Menschen mit Gott ist endlich die Heiligung des Willens; indem der menschliche Wille die Gnade oder die sittliche Gesinnung zur bestimmenden Norm seines Verhaltens gewinnt, gelangt er zur Uebereinstimmung seines Inhalts mit der positiv göttlichen Sphäre der Weltordnung, welche als solche die Heiligkeit Gottes darstellt. Dieses Moment der Heiligung ist selbst eine wesentliche und unabtrennbare Seite der Regeneration; sie gehört noch nicht zu den Früchten der Gnade, sondern zu der unmittelbaren Entfaltung der Gnade selbst, deren auf den Willen gerichtete Seite sie darstellt. Der wesentliche Inhalt der Heiligung ist ebenso schon in dem Glaubensakt der Hingebung gesetzt, wie der Inhalt der realen Einheit mit Gott in dem durch den Glauben ergriffenen religiösen Heilsprincip; aber was in der Hingebung noch Gefühlsakt, gleichsam ein tastendes Probiren des Willens innerhalb der eigenen Gemüthssphäre ist, das tritt in der Heiligung als wirklicher aktionsbereiter Wille hervor, der sich seines Inhalts im Heilsprocess vergewissert hat. Insofern aber auch die Heiligung immer noch den Willen als solchen, nicht die That, sondern die sie erzeugende Gesinnung betrifft, insofern haben wir es auch in ihr noch mit einem Moment der Gnadenentfaltung selbst, nicht mit deren Früchten zu thun. Andererseits ist anzuerkennen, dass die Heiligung den Punkt des Heilsprocesses darstellt, welcher von der Gnade selbst zu ihren Früchten hinüberleitet, ebenso wie die Erleuchtung den Punkt bildete, der von der Erweckung der Gnade in ihre Entfaltung einführt.

3. Die Früchte der Gnade.

a) Die Besserung.

Da der Heilsprocess nicht ein einmaliger Vorgang, sondern eine stetig fortschreitende Entwickelung ist, so kann nicht davon die Rede sein, dass der Mensch durch einen einmaligen Vorgang der Gesinnungsumwandelung in den dauernden Besitz des Heils gelange, das er nun träge und unthätig geniessen könne. Eine solche Auffassung wäre überhaupt mit dem Begriff des geistigen Lebens unvereinbar, welches niemals Stillstand, sondern immer nur Fortschritt oder Rückschritt kennt. Unverlierbar ist jeder Gewinn an Gnade allerdings, wie überhaupt die Wirkung keiner Ursache in der Welt sich verliert; wohl aber ist ihre Kraft kompensirbar durch die fortwirkende Macht des Bösen, und sind Rückschritte in der Entfaltung der Gnade um so eher zu befürchten, je mehr der Mensch im unverständigen fatalistischen Vertrauen auf ihre Unverlierbarkeit sich sittlicher Trägheit hingiebt. Mit dem erreichten Fortschritt in der Entwickelung der Gnade ist allerdings für den Menschen eine günstigere Position im Kampf mit dem Bösen erreicht, als er vorher besass; aber kein Fortschritt dieser Art ist gross genug, um dem Menschen auch dann den Sieg zu sichern, wenn er die Wachsamkeit und den Kampf einstellt. Jeder Fortschritt in der Entwickelung der Gnade gleicht einer auf dem Schlachtfeld eroberten neuen Position; es ist nicht genug, dieselbe erobert zu haben, sie muss auch befestigt werden, damit man nicht wieder hinausgeworfen wird, und muss zum Stützpunkt neuer offensiver Vorstösse gemacht werden, um den Feind immer vollständiger zu schlagen. Thut man nichts, um den jüngsten Fortschritt in der Gnade nachträglich zu verdienen und durch Ausnutzung seiner Früchte die Erbgnade zu steigern, so bleibt schliesslich von dem ganzen Glaubensakt nichts übrig, als eine flüchtig vorübergehende psychologische Aufwallung, die man nicht zu verwerthen und dadurch zu fixiren verstanden hat. Dieser Process der Befestigung der bisher gewonnenen Fortschitte in der Entwickelung der Gnade ist eine psychologische Aufgabe technischer Art, welche vermittelst der Technik der sittlichen Selbstzucht gelöst wird; im Unterschied von der Heiligung als dem Gewinnen des Fortschritts durch Schöpfen aus dem Heilsprincip ist diese Befestigung des Gewonnenen «Besserung» zu nennen.

Die durch die sittliche Selbstzucht zu erzielende Besserung ist Selbstmodifikation des Charakters durch Uebung und Gewöhnung; sie ist in negativer Hinsicht Abschwächung und Unterdrückung der Selbstsucht und der bösen Erbanlagen durch Entwöhnung von ihrer Bethätigung und in positiver Hinsicht Kräftigung, feinere Durchbildung und tiefere Eingravirung der guten Anlagen, die in ihrer Gesammtheit die Erbgnade darstellen. Bei der Besserung kommt also die Bethätigung des Glaubens nur als Mittel zur Selbstmodifikation des Charakters in Betracht, nicht nach ihrem objektiven Werth für den Weltprocess, sondern lediglich nach ihrem subjektiven Werth als Hilfsmittel zur Selbstvervollkommnung; dabei ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass sie gleichzeitig auch noch eine andere Bedeutung haben, die vielleicht ihre rückwirkende subjektive Bedeutung noch überragt. Die Technik der sittlichen Selbstzucht näher zu erörtern, ist Aufgabe der Individualethik; hier ist nur soviel zu bemerken, dass dieselbe, wie sie aus der Heiligung der Gesinnung ihren Ursprung nimmt, so auch als ein das ganze Leben hindurch fortlaufender Process sich mit den Phasen des fortlaufenden Heilsprocesses auf das Mannichfachste verschlingt und durchkreuzt. Indem nämlich der natürliche Mensch trotz der Heiligung fortbesteht, entspricht die Bethätigung des Glaubens doch niemals völlig dem idealen Maassstab der sittlichen Autonomie; jede solche Differenz wird aber in höherem oder geringerem Grade als ein sittlicher Mangel, als eine Schuld empfunden, welche von Neuem der Aufhebung durch den Heilsprocess bedarf. So sind die Handlungen des regenerirten Menschen nach ihrer positiven Seite, d. h. sofern sie Früchte des Glaubens oder Früchte der Heiligungsgnade sind, Moment des Besserungsprocesses; nach ihrer negativen Seite aber, d. h. soweit sie noch Wirkungen des natürlichen Menschen sind, werden sie zu Anlässen für erneuerten Einsatz und Fortgang des Heilsprocesses.

In dem Process der Besserung sammt seinen Verschlingungen mit dem Heilsprocess macht der Mensch sich auf Grund der empfangenen Gnade nachträglich des Besitzes dieser Gnade würdig und zu neuen Fortschritten in der Entwickelung der Gnade fähig; an dem Gelingen oder Misslingen seiner Besserungsbestrebungen besitzt er das Kriterium zur Beantwortung der Frage, ob er in der Gnade voranschreitet oder zurückschreitet. Die Wahrnehmung des Fortschreitens soll zu immer neuen Anstrengungen im Besserungsprocess anspornen, um dem Ideal

der Tugend oder Heiligkeit immer näher zu kommen; die Wahrnehmung zeitweiligen Zurückschreitens aber darf nicht entmuthigen, weil ein Besitz der Erbgnade in irgend welchem Maasse jedem Menschen, auch dem Verworfensten, sicher ist. Wie aller Anfang schwer ist, so auch der in der Besserung; alle Uebung und Gewöhnung braucht eine gewisse Zeit, um ihre Macht zu entfalten, und darum muss man mit Geduld an die sittliche Selbstzucht gehen und mit dem Bewusstsein, dass diese Arbeit bei hinlänglicher Ausdauer niemals verloren sein kann, mag auch ihr Erfolg länger als gewünscht ausbleiben. Zeigt sich ein Zurückschreiten, so ist entweder irrthümlicher Weise eine zufällige äusserlich bedingte Phase des Lebens für einen typischen Abschnitt desselben gehalten worden, oder man hat es mit inveterirten Lastern zu thun, die sich in sich selber steigern und medicinische oder psychiatrische Behandlung erfordern, oder es sind Fehler in der Technik der sittlichen Selbstzucht begangen worden, welche eine sorgsame Beobachtung entdecken und abstellen kann. Will aber die Kraft zum Kampfe mit dem Bösen und zur Besserungsarbeit an sich selbst erlahmen, so hat man nur nöthig, sich in das religiöse Verhältniss oder in die reale Einheit mit Gott zu versenken, um aus diesem unerschöpflichen Born der Gnade neue Kraft zur Fortsetzung des begonnenen Werkes zu schöpfen.

Es giebt keine Tiefe des sittlichen Falles, aus welcher der Glaube als Versenkung in das Heilsprincip nicht wieder zu erheben vermöchte, ebenso wie es keine Höhe der Tugend und Heiligkeit giebt, von welcher der Mensch nicht durch Lässigkeit und Trägheit wieder herabsinken könnte; denn es giebt keine absolute Verwerfung oder absolute Erwählung, sondern nur Mischungen von mehr oder minder Bösem und Gnade, und es giebt keine fatalistische Prädestination, sondern nur eine gesetzmässige psychologische Determination durch die gegebenen Bedingungen, zu denen auch die Trägheit oder der Eifer in der sittlichen Selbstzucht gehört. Darum darf keiner am Heil verzweifeln, aber auch keiner auf den Besitz des Heiles pochen; jeder darf und soll sich der immanenten Gnade in einem Grade versichert halten, welcher bei eifriger sittlicher Selbstzucht zur Erlangung des Heiles ausreicht, bei Trägheit und Lässigkeit aber allerdings nicht ausreicht. Das Bewusstsein der Gnade darf und soll eben kein sittliches Faulbett sein, auf das der Mensch sich hinstreckt, um das Heil zu geniessen, das ihm der heilige Geist im Schlafe eingiebt; das Be-

wusstsein der Gnade soll dem Menschen die in ihm als natürlichen nicht vorhandene Basis gewähren, um sich über seine Untergöttlichkeit und Widergöttlichkeit mehr und mehr zur positiven Gottgemässheit zu erheben, aber es soll ihm die Arbeit der Selbsterhebung nicht ersparen, sondern bloss ermöglichen.

Hierin liegt der Grund für die sonst auffallende Erscheinung, dass bei manchen Individuen das Bewusstsein der Gnade und seine Entfaltung in den verschiedenen Momenten des religiösen Verhältnisses sehr lebhaft sein kann, ohne bei mangelndem Geschick und Eifer in der sittlichen Selbstzucht entsprechende Früchte der Besserung zu zeitigen, während es andererseits zahlreiche Individuen von unentwickeltem religiösen Bewusstsein giebt, welche trotz des Unbewusstbleibens der Gnade oder der religiösen Grundlage der Sittlichkeit doch in rein sittlicher Sphäre mit Eifer und Geschick Selbstzucht üben und besser und besser werden. Der Heiligungswille ist bei der ersteren Klasse, sofern sie nicht in der blossen religiösen Gefühlsschwelgerei stecken bleibt, zwar vorhanden, aber er ist dazu verurtheilt, blosse Velleität zu bleiben (einer der guten Vorsätze, mit denen der Weg zur Hölle gepflastert ist), weil die Arbeit der Ausnutzung und Verwerthung dieser Willensregung zur bessernden Modifikation des Charakters aus Unverstand, Ungeschick oder Trägheit unterlassen oder unzulänglich geleistet wird. Die letztere Klasse dagegen schliesst diejenigen Menschen von höchst achtungswerther Sittlichkeit in sich, welche auf der Erbgnade fussen, ohne es zu wissen, und sich einbilden, dass die Sittlichkeit ohne festen Ankergrund im Verhältniss des Menschen zum absoluten metaphysischen Grund seiner selbst und der Welt bestehen könne, weil sie in ihnen vermeintlich ohne denselben besteht.

Die wahre Erfüllung ihrer teleologischen Aufgabe findet die Heiligung nach subjektiver Richtung erst in der Besserung, ebenso wie die Besserung des Charakters nur in der Heiligung der Willensgesinnung ihre dauernde Garantie findet; darum wird das volle Ideal des Menschen erst da verwirklicht, wo der specifisch religiöse Regenerationsprocess der Gesinnung mit dem religiös-sittlichen (wenn auch vielleicht krypto-religiösen) Besserungsprocess des Charakters Hand in Hand geht. Wo die Ernte verabsäumt wird, war auch die Düngung und Aussaat vergebens; wer aber immer nur erntet, ohne zu düngen und zu säen, weil die Frucht ihm von selbst zuwächst, der vergisst,

dass sein Acker doch nur von der Düngung und Aussaat seiner Vorfahren Frucht trägt, und sie über kurz oder lang ihm oder seinen Nachkommen versagen muss, wenn er es versäumt, auch seinerseits zu düngen und zu säen. Die Heiligung ist eine konkrete Aktualisirung der Gnade auf Basis der Erbgnade, aber wo möglich über das in dieser prädispositionellen charakterologischen Basis verzeichnete Maass hinaus; die Besserung dagegen ist die Befestigung und Steigerung der prädispositionellen Erbgnade auf Grund der ihr vorgefundenes Maass überschreitenden aktuellen Gnade. Beide Seiten des Heilsprocesses sind gleich unentbehrlich zu einer fortschreitenden Entwickelung, denn nur auf Grund der Heiligung ist eine Besserung, und nur im gebesserten Menschen ist ein neuer Fortschritt in der Heiligungsgnade möglich.

b) Die Mitarbeit am objektiven Heilsprocess.

Wie die Besserung die subjektive Frucht der Gnade darstellt, so die Mitarbeit am objektiven Heilsprocess die objektive. Wenn im Interesse der Besserung die objektive Bethätigung des geheiligten Willens als Mittel zur Modifikation des eigenen Charakters durch Uebung und Gewöhnung erschien, so zeigt sie sich nunmehr als unmittelbarer Ausfluss des mit dem göttlichen Willen realiter geeinten menschlichen. Indem der menschliche Wille sich mit dem göttlichen versöhnt und einig weiss, setzt er eben die göttlichen Ziele oder den positiv göttlichen Inhalt des absoluten Willens zu subjektiven Zielen seines Willens, stempelt er die Zwecke des unbewussten Geistes zu seinen Bewusstseinszwecken und vollzieht damit jene sittliche Autonomie, welche das objektive *τέλος* zum subjektiven *νόμος* erhebt. Der mit Gottes Willen oder der sittlichen Weltordnung teleologisch geeinte menschliche Wille würde sich selbst widersprechen, wenn er etwas anderes wollte als die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung, oder etwas anderes thäte als an ihr mitwirken; in diesem Thun bekommt ja der geheiligte Wille erst seinen Willen, in ihr allein findet er die Befriedigung seines Strebens, und darum ist dieses gottgemässe Thun ein selbstverständlicher Ausfluss des gottgemässen Willens, dessen Ausbleiben oder Fehlen ein Widerspruch gegen die gemachte Voraussetzung wäre.

Freilich kann auch der geheiligte Mensch noch zu widergöttlicher Selbstbestimmung des Willens gelangen, insofern eben nicht der

geheiligte Wille, sondern der Wille des natürlichen Menschen zur Geltung kommt: ein solcher Fall ist eben dadurch möglich, dass die Gesinnungsumwandlung oder Gnadenentfaltung nicht ein einmaliges Geschehen, sondern ein dauernder Process ist, und er spricht nicht gegen das Vorhandensein eines geheiligten Willens, sondern nur für eine unzulängliche, durch Fortsetzung des Heilsprocesses zu steigernde Energie desselben, beziehungsweise für Lässigkeit und Trägheit der Aufmerksamkeit. Insoweit ein geheiligter Wille vorhanden ist, insoweit ist es auch logisch und psychologisch unmöglich, dass er sich nicht als Kraft geltend mache; nur das bleibt fraglich, ob die Kraft in innerlichen Vorgängen der psychischen Mechanik verzehrt und gebunden wird, oder ob sie sich nach aussen in Thaten entladet. Man kann also sagen: unter übrigens gleichen Umständen, d. h. bei gleicher Beschaffenheit des natürlichen Menschen muss die Entladung in Thaten proportional sein der Energie des geheiligten Willens. Weil diese Umstände, die individuelle Beschaffenheit des natürlichen Menschen, niemandem ganz durchsichtig sind, weder dem eigenen Selbstbewusstsein noch der unbefangenen Schätzung eines Dritten, darum ist auch in den Thaten kein sicheres Merkmal für den vorhandenen Grad religiös-sittlicher Gesinnung zu finden; deshalb ist auch das Richten über den inneren Menschen und den Stand seines Heils keinem Dritten zu gestatten, und muss das eigene Gewissen sich nicht sowohl an die Thaten als solche halten als an das Maass von Besserung oder sittlichem Rückschritt, der sich in ihnen bekundet.

Die religiös-sittliche Gesinnung, oder der durch die Gnade geheiligte Wille fällt nun, wie wir oben gesehen haben, zusammen mit der dritten und wichtigsten Seite des Glaubens, dem praktischen Glauben; also gilt alles soeben von ersterem Gesagte zugleich für den praktischen Glauben, d. h. die Thaten, welche auf Verwirklichung der sittlichen Weltordnung gerichtet sind, sind selbstverständliche Früchte des Glaubens, ohne welche der Glaube sich selbst widersprechen würde, und das Maass der sittlichen Bethätigung ist, wohlgemerkt unter sonst gleichen Umständen, der Energie des praktischen Glaubens proportional. Alle Streitigkeiten, welche über Glauben und Werke bisher geführt worden sind, entspringen lediglich aus einem unvollständigen Begriff des Glaubens, welcher den praktischen Glauben nicht ein-, sondern ausschliesst; die katholische Betonung der Werke beruht auf einem rein intellektualistischen Glaubensbegriff, und behält

seine Bedeutung gegenüber einem fast ebenso intellektualistischen Glaubensbegriff der altprotestantischen Orthodoxie, wie nicht minder gegenüber dem Gefühlsglauben des Pietismus, verliert aber jeden Sinn gegenüber dem echten Begriff des Glaubens, in welchem der praktische Glaube gerade das höchste und wichtigste Moment darstellt. Ein Werk als solches mag nach dem Maasse seiner Uebereinstimmung mit den Erfordernissen der sittlichen Weltordnung objektiv werthvoll für den Fortgang des teleologischen Weltprocesses sein, kann aber niemals anders einen subjektiven religiösen Werth beanspruchen, als wenn es aus einer religiös-sittlichen Gesinnung entspringt; jede Abweichung von diesem Grundsatz wäre ein krasser Rückfall in eine rein äusserliche Gesetzesreligion, die noch nicht einmal, wie doch schon das Judenthum, zum Begriff der inneren Gesinnungsgerechtigkeit gelangt wäre. Für das religiöse Subjekt kommt unmittelbar immer nur der praktische Glaube in Betracht, die Bethätigung desselben aber niemals unmittelbar, sondern bloss mittelbar, und zwar erstens als selbstverständliche Folge des Glaubens, ohne die er mit sich selbst in Widerspruch gerathen würde, zweitens als technisches Hilfsmittel für die sittliche Selbstzucht oder den Besserungsprocess, und drittens als die Skala, an welcher der Mensch die Grösse seiner Fortschritte oder Rückschritte im Besserungsprocesse ablesen kann.

Aber über den Kampfplatz hinaus, auf welchem alle bisherigen Streitigkeiten über Glauben und Werke geführt worden sind, bleibt ein in denselben bisher kaum berührtes Problem übrig, das sich so formuliren lässt: ist in letzter Instanz der subjektive Heilsprocess der Zweck des objektiven, oder umgekehrt der objektive Heilsprocess Zweck des subjektiven? Mit anderen Worten: dient der objektive Heilsprocess bloss dazu, eine Summe von subjektiven Heilsprocessen zu Stande zu bringen, welche ausschliesslich Selbstzweck sind, ohne noch einen objektiven Zweck ausser sich zu haben, oder dienen alle subjektiven Heilsprocesse, abgesehen von ihrem Zweck individueller Erlösung, in letzter und höchster Instanz einem objektiven Zweck, welcher dann nur in dem objektiven Heilsprocess gesucht werden kann? Im ersteren Fall ist die Summe aller individuellen Bethätigungen im realen Weltprocess nur Mittel für die Summe von inneren Glaubensakten und Heilszuständen, welche mit ihrer Hilfe zu Stande kommt und in ihr den Tummelplatz zur an und für sich gleichgiltigen Bewährung findet; im letzteren Falle ist die in der Menschheit zu

entwickelnde Summe von praktischem Glauben nur ein psychologischer Garantiefond für die Verwirklichung des objektiven Heilsprocesses.

Dass es für den subjektiven Heilsprocess und für den subjektiven Gesichtspunkt, aus welchem der Einzelne denselben zu betrachten hat, auf die im praktischen Glauben gipfelnde Herstellung des religiösen Verhältnisses und nicht auf die aus demselben selbstverständlich resultirenden Werke ankommt, das ist unbedingt festzuhalten; die Frage ist nur, ob dieser subjektive Gesichtspunkt denn auch wirklich der einzig mögliche, beziehungsweise der höchste ist, und wenn nicht, ob dann nicht auch mit der Umkehrung des Gesichtspunktes jenes Verhältniss sich umkehrt. Nun kann es aber keinem Zweifel unterliegen, dass der objektive oder universelle Gesichtspunkt höher steht als der subjektive oder individuelle, der göttliche höher als der menschliche, und dass vom göttlichen Gesichtspunkt aus es eben nicht auf das Einzelne als solches, sondern nur auf das Einzelne als Glied des Ganzen, in Wahrheit also doch nur auf das Ganze ankommt. Weil das Ganze sich organisch aus Gliedern erbaut, deshalb müssen um des Ganzen willen die Glieder tüchtig werden, ihre Aufgabe am Ganzen zu erfüllen; deshalb müssen die Menschen geheiligt werden, um tüchtige Werkzeuge zur Mitarbeit am objektiven Heilsprocess zu werden. Aus göttlichem Gesichtspunkt hat also die Offenbarung und Erlösung nur als Vorbedingung zur Heiligung einen Werth, und die Heiligung wieder nur als Tauglichmachung der Menschen zu ihren objektiven Aufgaben; hier kommt also alles auf die reale Bethätigung an, welche den objektiven oder universellen Heilsprocess fördert, und die Gesinnung oder der Glaube behält nur einen mittelbaren Werth, insofern er die sicherste Bürgschaft für regelmässige Bethätigung am objektiven Heilsprocess gewährt.

Jede religiöse Weltanschauung, welche den subjektiven Gesichtspunkt des individuellen Heilsprocesses für den höchsten und letzten erklärt, kann sich der Gefahr des Rückfalls in individualeudämonistische Pseudoreligion gar nicht entziehen; denn selbst dann, wenn sie (wovon das evangelische Christenthum himmelweit entfernt ist) die Hoffnung auf eine durch den Heilsprocess zu erlangende positive Seligkeit definitiv beseitigen wollte, so bliebe doch immer noch das negativ eudämonistische Motiv der Erlangung der Contrastbeseligung und des dauernden Gottesfriedens als eigentliche psychologische Triebkraft für das Aufsuchen des religiösen Verhältnisses bestehen. Diese Gefahr

wird nur dann vermieden, wenn die Individualerlösung und Heiligung zu unselbstständigen und an und für sich werthlosen Mitteln im objektiven Heilsprocess herabgesetzt werden, ebenso wie das Individuum selbst nur etwas Unselbstständiges und an und für sich (d. h. abgesehen von seiner Gliedschaft am Ganzen) Werthloses ist. Dieser Gedanke hebt die subjektiv unübersteigliche Wichtigkeit des subjektiven Heilsprocesses nicht auf, sondern verleiht ihr erst die wahre objektive Basis, ohne welche sie teleologisch haltlos in der Luft schwebte; er beugt aber zugleich jedem religiösen Hochmuth vor, wie solcher bei einem als Selbstzweck betrachteten religiösen Verhältniss das Individuum trotz aller seiner Demuth vor Gott fast unvermeidlich ergreift.

Wenn man so einen objektiven teleologischen Werth der den objektiven Heilsprocess fördernden Werke konstatiren muss, so drückt man damit nichts anderes aus, als was das naivste religiöse Bewusstsein unmittelbar bekundet; der geheiligte Wille will die seinem Inhalt gemässe Bethätigung des Menschen doch nicht deshalb, weil sie ihm als Willen gemäss ist oder einen psychologisch nothwendigen Ausfluss seiner selbst bildet, sondern er macht vielmehr gerade deshalb diesen idealen Inhalt zum Inhalt seines Willens, weil er in seiner Verwirklichung ein objektiv werthvolles Geschehen erblickt. Die sittliche Autonomie stellt die sittliche Weltordnung eben darum als verbindliche Norm des Willens auf, weil sie in der Verwirklichung der Idee der sittlichen Weltordnung zugleich die Verwirklichung des teleologisch werthvollen göttlichen Willens erkennt, und die religiös-sittliche Gesinnung ist bemüht, die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung zu befördern, weil sie durch diese gottgemässe Willensbethätigung die Erfüllung der letzten und höchsten Zwecke Gottes, oder des absolut werthvollen Endzwecks zu unterstützen hofft. Giebt es eine derartige teleologische Weltordnung, so ist jeder subjektive Zweck, auch derjenige der individuellen Erlösung, im Vergleich zu ihr von völlig verschwindender Wichtigkeit; giebt es eine solche nicht, so ist Sittlichkeit und Religion ohnehin eine auf die Dauer unhaltbare Illusion, so dass es nicht der Mühe lohnt, durch künstliche Stützen die Scheindauer des subjektiven religiösen Verhältnisses noch um eine kleine Frist zu verlängern.

So kehrt sich in der That die Sache um. Was vom Gesichtspunkt subjektiver Religiosität zunächst als Selbstzweck erscheint, der subjektive Heilsprocess mit seiner Erlösung und Heiligung, das wird vom objektiven Gesichtspunkt der universellen Heilsordnung aus dienendes

Mittel zur Förderung des objektiven Heilsprocesses; was aus subjektivem Gesichtspunkt lediglich als Mittel für den subjektiven Heilsprocess galt, die Bethätigung des Glaubens, das wird nun aus objektivem Gesichtspunkt zum wahren Zweck aller subjektiven Religiosität. Das naive religiöse Bewustsein fasst reflexionslos beides untrennbar in Eins und hat damit ganz Recht; sobald aber einmal die Reflexion begonnen hat, die einzelnen Seiten dieses Gedankens abstrakt herauszuheben, kommt alles darauf an, dass diess auch in lückenloser Vollständigkeit geschehe, und dass die einzelnen Momente der Idee zum Schluss auch wieder in der ihnen gebührenden Ordnung verknüpft werden, damit nicht die ganze Idee einseitig entstellt und verzerrt erscheine. Der subjektive Heilsprocess muss als Mittel begriffen werden, das dazu dient, den Menschen willig und tüchtig zu machen zur Erfüllung des autonomen sittlichen Pflichtgebots.

Wollte man die Religion auf den subjektiven Heilsprocess beschränken, so müsste man, um sich des Eudämonismus zu erwehren, sagen, dass sie bloss Mittel zur Sittlichkeit sei; wenn man aber die höchste Aufgabe der Religion erst in der religiösen Hingebung der Persönlichkeit an den objektiven Heilsprocess erkennt, dann fällt diese Losreissung der Sittlichkeit von der Religion fort, und die Religion umspannt sowohl den objektiven Zweck wie dessen subjektive Vermittelung. Sobald man begreift, dass alle sittliche Pflicht religiös begründete Pflicht gegen den immanenten Gott unbeschadet des weltlichen Inhalts der Pflicht, ist, hört auch das vermeintliche religiöse Interesse auf, noch besondere Pflichten gegen Gott zu statuiren, weil dieses Interesse nur aus dem Irrthum entspringt, dass es Pflichten gebe, die nicht zugleich in formeller Hinsicht Pflichten gegen Gott wären. Alle Pflichten gegen Gott erschöpfen sich in der pflichtmässigen Mitarbeit am objektiven Heilsprocess, und besondere inhaltlich auf Gott bezügliche Pflichten sind unmöglich, weil Gott gar kein Objekt neben anderen Objekten, sondern der allumfassende unpersönliche absolute Grund alles Daseienden ist.

So führt uns die höchste unter den Früchten der Gnade aus dem subjektiven Heilsprocess in den objektiven hinüber: die pflichtmässige Bethätigung des Individuums am objektiven Weltprocess im Einzelnen zu erörtern, ist nicht mehr Sache der Religionsphilosophie, sondern der Individualethik.

II. Der objektive Heilsprocess.

Der objektive Heilsprocess ist der teleologische Weltprocess als der durch die Heiligung zur universellen Erlösung führende Process; er ist die Verwirklichung der im Lichte der objektiven Gnade als Heilsordnung sich darstellenden teleologischen Weltordnung, wie dies in der Theologie und Kosmologie des Näheren entwickelt worden ist. Als providentielle Verwirklichung der teleologischen Weltordnung ist der Heilsprocess zunächst und wesentlich ein unbewusst-teleologischer Process, bei welchem aber alles darauf angelegt ist, das Bewustsein bis zu dem Grade zu steigern, dass der bewusste Wille mehr und mehr als dominirender und endlich ausschlaggebender Faktor mitwirkt. So lange der immanente Zweck der Erlösung oder die immanente Heilsgnade unbewusst wirkt, spricht man (in Beziehung auf die erst im Bewusstsein subjektiv als Gnade sich enthüllende Gnade) von vorbereitender Gnade, und dies ist insofern ganz richtig, als nur das Bewusstsein und die im Bewusstsein subjektiv gewordene Gnade die universelle Erlösung herbeizuführen vermag, während die unbewusste Gnade ihre teleologische Aufgabe damit erfüllt, wenn sie das bewusste Geistesleben zu dieser Höhe hinaufleitet. Dabei ist aber festzuhalten, dass die Gnade auch da, wo sie nach der menschlichen Seite ihrer Funktion oder als integrirender Bestandtheil des menschlichen Geisteslebens Inhalt des menschlichen Individualbewusstseins wird, doch immer nur als Resultat der jeweiligen unbewussten Funktion, und selbst in dieser Gestalt nur für das menschliche Bewusstsein als solches in seinem Unterschiede vom absoluten unbewussten Wissen Gottes bewusst wird; hieraus erhellt, dass die Gnade als Funktion oder als wirkende göttliche Aktivität immer unbewusst ist, gleichviel

ob sie als vorbereitende Gnade jenseits alles Bewusstseins liegt, oder ob sie als subjektive Gnade in den Hauptstationen ihrer Ergebnisse für das menschliche Geistesleben für dieses zum Bewusstsein kommt. Im Menschheitsleben selbst bildet die in jeder Hinsicht unbewusstbleibende Gnade mit der subjektiv bewusstwerdenden Gnade ein kunstvolles Gewebe, bei dem Zettel wie Einschlag in gleichem Maasse providentiell ist, wenngleich die Menschen oft genug sich einbilden, dass dasjenige an diesem Gewebe, was Werk ihrer bewussten Thätigkeit ist, nun auch bloss ihr Werk und nicht providentiell gesetzt sei.

Wie die sittliche Weltordnung der die Menschheit betreffende Ausschnitt der teleologischen Weltordnung ist, so ist die Geschichte der die Menschheit betreffende Ausschnitt des objektiven Heilsprocesses, und als solcher der Verwirklichungsprocess der sittlichen Weltordnung, in welcher die wachsende Vervollkommnung aller menschlichen Geistesfähigkeit bereits eingeschlossen ist. Der geistige Extrakt der Geschichte, in welchem ihre positiven Ergebnisse sich spiegeln, wird Kulturgeschichte genannt; so wie man die Kulturgeschichte aus naturwissenschaftlichem, volkswirthschaftlichem, ästhetischem u. s. w. Gesichtspunkt behandeln kann, so kann man sie auch aus religiösem Gesichtspunkt behandeln, und die so behandelte Kulturgeschichte ist der geistige Extrakt des objektiven Heilsprocesses. Die aus religiösem Gesichtspunkt behandelte Kulturgeschichte fällt nicht ohne Weiteres zusammen mit der Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewusstseins; sie würde dies nur dann thun, wenn alle Faktoren der Entwickelung, welche letzten Endes bestimmt sind, vom religiösen Bewusstsein als Hilfsmomente des objektiven Heilsprocesses aufgenommen zu werden, auch ihren ganzen geschichtlichen Entwickelungsgang in unlösbarer Verknüpfung mit dem religiösen Bewusstsein durchliefen. Da dies nicht der Fall ist, vielmehr viele Faktoren des kulturgeschichtlichen Menschheitslebens einen selbstständigen, ziemlich früh vom religiösen Bewusstsein mehr oder minder abgelösten Entwickelungsgang durchmachen, so bedürfen alle diese einer gesonderten Berücksichtigung in der kulturgeschichtlichen Darstellung des objektiven Heilsprocesses, und die Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewusstseins als solchen kann nur die leitenden Grundideen zur Orientierung in der Vielheit dieser mehr oder minder selbstständigen Einzelentwickelungen abgeben.

Auf die Wechselwirkung des religiösen Bewusstseins mit dem wissenschaftlichen, ästhetischen und sittlichen Bewusstsein braucht

hier nicht näher eingegangen zu werden, da die erforderlichen Andeutungen bereits oben in der Religionspsychologie gegeben worden sind, welche genügen dürften, um die Wichtigkeit dieser Wechselwirkung für die Erfüllung der letzten und höchsten Aufgaben des religiösen Bewusstseins klar zu machen und die Nothwendigkeit einer eingehenden Berücksichtigung des wissenschaftlichen und künstlerischen Entwickelungsganges in einer religiösen Kulturgeschichte ausser Frage zu stellen. Am engsten ist mit der Entwickelung des religiösen Bewusstseins diejenige des sittlichen verknüpft, und doch schlägt die letztere häufig genug selbstständige Wege ein, wenn das religiöse Bewusstsein sich zeitweilig in eine Sackgasse verrannt hat und im Uebrigen ein frischer Geisteshauch die Völker zu neuem Aufschwung führt. Neben der Entwickelung des subjektiven sittlichen Bewusstseins läuft aber noch die Entwickelung der objektiven social-ethischen Institutionen einher, und so gross auch die Wichtigkeit des ersteren für die Entwickelung des religiösen Bewusstseins sein mag, so ist doch die der objektiven sittlichen Weltordnung fast noch grösser. Wenn die Entwickelung des subjektiven sittlichen Bewusstseins die Geschichte der Individualethik füllt, so diejenige der objektiven sittlichen Weltordnung die Geschichte der Socialethik, welche die allmähliche Entfaltung der objektiven sittlichen Weltordnung zu schildern hat.

Die objektive sittliche Weltordnung umfasst eine grosse Menge social-ethischer Institutionen, welche sich je nach den sonstigen kulturgeschichtlichen Zuständen verschieden gruppiren. Am deutlichsten sondern sich in der bisherigen Geschichte drei Gruppen von einander ab, welche aber verschwimmende Grenzen gegen einander haben, indem einzelne social-ethische Institutionen bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten bald dieser, bald jener Gruppe zugetheilt werden. Die primitive Grundlage aller bildet die Gesellschaft als Horde, innerhalb deren sich die Familie entwickelt, ohne aus dem Begriff der Gesellschaft selbstständig herauszutreten; die erste selbstständig sich ausscheidende Gruppe ist der Staat, welcher die Institutionen zur Behauptung der Rechtsordnung nach innen und der Existenz nach aussen in sich schliesst. Erst viel später sondert sich aus Staat und Gesellschaft die Kirche ab, als die Gruppe derjenigen Institutionen, welche der Erhaltung und Beförderung des religiösen Lebens dienen. Die Gesellschaft zeigt allemal nur den übrig

bleibenden Rest social-ethischer Institutionen, welcher weder vom Staat noch von der Kirche in Beschlag genommen worden ist. Erziehung, Armenpflege u. dgl. sind bald ganz der Gesellschaft überlassen, bald der Hauptsache nach von der Kirche, bald vom Staat okkupirt, bald nach bestimmten Grundsätzen unter alle drei vertheilt; ebenso können Staat und Kirche als juristische Personen auch einen Theil der volkswirthschaftlichen Produktion übernehmen, ohne sich mit ihrem Begriff in Widerspruch zu setzen, wobei die Frage der Zweckmässigkeit solchen Verfahrens ganz dahin gestellt bleibt und nur unter Berücksichtigung der konkreten Verhältnisse entschieden werden kann.

Bei der Wichtigkeit, welche der Organisation des Staates und der Gesellschaft für die Förderung oder Hemmung des objektiven Heilsprocesses zuzuschreiben ist, könnte es die Aufgabe der Religionsphilosophie scheinen, die wünschenswerthe Organisation beider für die gegenwärtige Phase der Geschichte näher zu erörtern und einen Blick auf ihren voraussichtlichen Fortgang in der Zukunft zu werfen. Indessen muss diese Aufgabe der Socialethik vorbehalten bleiben, da trotz aller metaphysisch-religiösen Fundamentirung der ethischen Principien doch die Ableitung der ethischen Forderungen und die Demonstration der zeitweilig zweckmässigsten social-ethischen Institutionen ein von religiösen Rücksichten direkt unberührtes selbstständiges Verfahren erfordert. Nur in Bezug auf die Kirche, die ja auch unter das Bereich der Socialethik fällt, dürfte ein abweichendes Verfahren insoweit am Platze sein, als die Religionsphilosophie zu bestimmen hat, welche Art und welches Maass von Pflege für das religiöse Leben durch social-ethische Institutionen gesichert werden müsse. Es scheint deshalb geboten, zum Schluss einen Blick auf die Idee der Kirche zu werfen, und der Frage näher zu treten, ob und welche Art von Kirche von einem religiösen Bewusstsein postulirt werde, das sich auf dem durch die vorhergehenden Darlegungen gekennzeichneten Standpunkt befindet.

Jede Kirche einer bestimmten Religion pflegt sich mit dem Gottesreich zu identificiren. Dabei ist zunächst der Ausdruck Gottesreich zu beanstanden. Derselbe passt allenfalls für das Herrschaftsbereich eines nicht absoluten, persönlichen Gottes, obwohl er nach Analogie eines Staatsbegriffes gebildet ist, der alle Souveränität in die Person des Herrschers und die alleinige Quelle des Rechts in seine Willkür legt; an der Hand des modernen Staatsbegriffes, wo das

Recht zwischen Fürst und Volk vereinbart wird, oder gar vom Volke allein durch seine berufenen Organe producirt wird, schwindet der religiöse Werth dieser Analogie ebensosehr wie für ein religiöses Bewusstsein, welches die persönliche Gegenüberstellung von Gott und Mensch als irrig erkannt hat. Wird dann trotzdem der traditionelle Ausdruck Gottesreich beibehalten, so stellt er nur ein konventionelles Zeichen dar für einen erst anderweitig näher zu bestimmenden Begriff; dieser Begriff aber wird passender gleich durch diejenigen Worte bezeichnet, welche zu seiner Bestimmung ohnehin unerlässlich sind: teleologische Weltordnung, sittliche Weltordnung, universelle Heilsordnung. Eine bestimmte Religion mag, so lange sie bei sich selbst beharren will, Opportunitätsgründe dafür haben, dass sie obsolet gewordene Ausdrücke als die leeren Hülsen beibehält, welche sie mit neuem Begriffsinhalt erfüllt; ein religiöses Bewusstsein, das sich mit keiner der gegebenen Religionen identisch weiss und die Nothwendigkeit erkennt, über sie alle gleichmässig hinauszuschreiten, hat keinen Grund mehr, den Ersatz des unangemessenen Ausdrucks durch begrifflich adäquate Bezeichnungen zu verweigern, da das zwecklose Konserviren eines aus überwundenen Stufen herstammenden Ausdrucks doch immer die Gefahr nach sich zieht, auch die principiell überwundenen Vorstellungen der niederen Stufen in die errungene höhere Stufe des religiösen Bewusstseins wieder einschleichen zu sehen.

Aber auch ganz abgesehen von der terminologischen Kritik des Ausdrucks Gottesreich kann doch keine Kirche einer bestimmten Religionsstufe oder Religionsform den Anspruch erheben, Gottesreich zu sein. In keiner Kirche decken sich die social-ethischen Institutionen mit der unvollkommenen Gesinnung der sie verwirklichenden menschlichen Träger, in keiner die Idee der Kirche mit ihrer wirklichen Erscheinung, weshalb auch in den meisten die wahre Verwirklichung der Idee erst in eine transcendente Zukunft hinausprojicirt wird. Der Versuch, diese Diskrepanz durch die Unterscheidung einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche auszugleichen, schlägt fehl, weil das, was Kirche ist, nicht unsichtbar ist, und das, was unsichtbar ist, nicht Kirche ist. In den meisten bestimmten Religionen giebt es ausserdem nicht eine, sondern mehrere Kirchen, die der Einigung widerstreben und sich gegenseitig bekämpfen, und deren Gesammtheit wieder die Kirchen aller anderen Religionen als nicht zum Gottesreich gehörig bekämpft. Würde die Erkenntniss durchdringen, dass nur eine sichtbare

Kirche im Diesseits Kirche heissen kann, eine solche aber als sichtbare Kirche unvollkommen sein muss, so würden die Gradunterschiede in der Unvollkommenheit und die Meinungsverschiedenheiten über diese Gradunterschiede keinen Grund mehr abgeben, sich gegenseitig vom Gottesreich auszuschliessen, sondern alle Kirchen anerkennen lassen, dass sie alle nur Glieder des einen Gottesreiches in der Menschheit sind. Aber auch die Gesammtheit aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Kirchen in der Menschheit erschöpft nicht den Begriff des Gottesreiches; denn die Kirchen sind ja selbst nur Eine Gruppe der social-ethischen Institutionen der objektiven sittlichen Weltordnung, neben welcher andere Gruppen, wie Staat und Gesellschaft einherlaufen. Die Kirchen müssten also zunächst die Absicht bekennen, Staat und Gesellschaft ohne Rest in sich aufzusaugen, bevor sie sich mit dem Gottesreich identificiren können; die Kirche müsste zum Universalkirchenstaat und zur Universalkirchengesellschaft zugleich werden, um das ganze Gottesreich zu sein. Solche Aspirationen liegen allerdings in der verjesuitisirten römisch-katholischen Kirche; aber die Erfahrung und Wissenschaft stimmen darin überein, dass die Kulturaufgaben des Staates und der Gesellschaft schlechter durch einen Kirchenstaat und eine verkirchlichte Gesellschaft geleistet werden, als durch einen Staat und eine Gesellschaft, die zwar von der Kirche religiöse Anregungen erhalten, aber im Uebrigen ihre Angelegenheit unabhängig von der Kirche ordnen.

Der Anspruch der Kirchen, das Gottesreich auf Erden zu repräsentiren, ist also in jeder Hinsicht unhaltbar und darauf zu beschränken, dass sie in ihrer Gesammtheit die Gruppe von social-ethischen Institutionen innerhalb der objektiven sittlichen Weltordnung darstellen, welche der Pflege und Förderung des religiösen Lebens der Menschheit zu dienen bestimmt sind. Damit ist ihre hohe Bedeutung für den objektiven Heilsprocess anerkannt, ohne in begriffswidrige Uebertreibung zu verfallen.

Auf unvollkommenen Entwickelungsstufen der staatlichen und socialen Einrichtungen kann die Kirche mit Erfolg vikarirend eintreten, um die von jenen nicht oder unzulänglich geleisteten Aufgaben annähernd zu erfüllen. So kann z. B. bei dem Mangel eines geschlossenen politischen Staatensystems die mehreren Staaten gemeinsame Kirche als politisch einigendes Band wirken (Buddhismus, Islam, Katholicismus); ebenso kann sie der Gesellschaft und dem Staat die Pflege

der Kunst und Wissenschaft, die Schule, die Armenpflege u. s. w. abnehmen. Selbstverständlich hören solche vikarirenden Funktionen auf, sobald die eigentlich zu denselben bestimmten Organe sich hinlänglich entwickelt haben, um sie selbst zu leisten; je mehr also die Kultur fortschreitet, desto mehr muss die Kirche auf die Pflege des religiösen Lebens im eigentlichen Sinne eingeschränkt werden. Was die Vertreter der Kirche dabei als Verlust empfinden, ist doch aus dem Gesichtspunkt des objektiven Heilsprocesses thatsächlich ein Gewinn; die berufenen Organe können und müssen die ihnen gebührenden Funktionen unbedingt besser leisten als die für die Zeit ihrer Unreife vikarirend für sie eingetretenen es vermochten. Selbst vom kirchlichen Standpunkt müsste man zugeben, dass solche Verluste für die Kirche Gewinne für's Gottesreich sind.

Die Dienste, welche die Kirchen der Förderung des religiösen Lebens im engeren Sinne leisten, sind nun dreifacher Art: der «Dienst am Wort», der gemeinsame Kultus und die Kirchenzucht; aus äusseren Gründen sollen dieselben hier in der umgekehrten Reihenfolge der üblichen Aufzählung besprochen werden.

Die Kirchenzucht ist von der einschneidendsten Bedeutung, wo das religiöse Bewusstsein sich auf der Stufe der Heteronomie befindet und die Kirche als die berufene Vertreterin des göttlichen Gesetzes und der mit ihm verknüpften Verheissungen und Strafen anerkennt; insbesondere da muss die Kirchenzucht von grösstem Gewicht sein, wo die moralische Legitimation der Kirche durch das heteronome religiöse Bewusstsein sich durch eine äussere Macht verstärkt, welche auf einem hierarchisch durchgebildeten kirchlichen Organismus und auf der kirchlichen Okkupation verschiedener politischer und socialer Funktionen ruht. Je mehr die Kirche auf ihre eigentliche, rein religiöse Aufgabe beschränkt wird, und je mehr die hierarchische Machtentfaltung durch Zersplitterung zerbröckelt, beziehungsweise vom Staate aus politischen Gründen beschränkt wird, desto mehr erlischt die äussere Macht der Kirche zur Entfaltung wirksamer Zuchtmittel; wo aber gar das religiöse Bewusstsein von der Stufe der Heteronomie zu derjenigen der Autonomie sich erhebt, da wird der Kirche schlechterdings jeder Rechtstitel zur Ausübung einer specifischen Kirchenzucht bestritten. Von dem ganzen, ehemals so weiten Gebiet der Kirchenzucht bleibt nichts übrig als der Ausschluss Einzelner von der Theilnahme am Kultus, aber auch dieser nicht mehr im Sinne einer Strafe,

sondern als vorbeugender Selbstschutz der Gemeinde gegen eine Anstoss erregende missbräuchliche Theilnahme am gemeinsamen Kultus. Auch diese Maassregel hat nur solchen Personen gegenüber einen Sinn, welche zu roh und ungebildet sind, um durch Selbstausschluss von der Theilnahme an einem ihren Bedürfnissen nicht entsprechenden Kultus jedes Aergerniss zu vermeiden, oder welche eine so tiefe Stufe des religiösen Bewusstseins einnehmen, dass sie in dem Aberglauben befangen sind, durch Theilnahme an dem Kultus einer principiell verschmähten Religion irdische oder himmlische Vortheile zu erlangen.

In beiden Fällen handelt es sich lediglich um polizeilichen Schutz der Gemeindeandacht gegen die Störung, welche derselben aus dem Eindrängen notorisch nicht zu ihr gehöriger Individuen erwachsen könnte; solche Maassregeln fallen unter den juridischen Begriff der Wahrung des Hausrechtes der Gemeinde, haben aber mit dem heteronomen Begriff der Kirchenzucht nichts mehr gemein, oder können doch gerade nur insoweit noch unter denselben befasst werden, als noch Reste von Heteronomie sich im Gemeindebewusstsein erhalten haben. Eine auf dem Boden der religiösen Autonomie stehende Kirche muss die Kirchenzucht unweigerlich aus ihren Aufgaben streichen, da die mit Worten ermahnende und strafende Thätigkeit der Seelsorger bereits unter den «Dienst am Wort» fällt; sie darf dies aber auch ohne Gefahr für den sittlich unreifen Theil des Volkes, weil die bei unvollkommenen politischen Zuständen ihr nothwendig theilweise zur Last fallende heteronome Volks-Pädagogik bei fortgeschrittener Staatsentwickelung von den verschiedenen Organen des Staates geleistet wird, und zwar viel besser geleistet wird als von der Kirche. Die Abschreckung von Verbrechen durch Strafen, die Wahrung des Rechts und der Gerechtigkeit, der Schutz der Schwachen an Leben, Ehre und Eigenthum, die Bevormundung der Waisen und Irrsinnigen, die Sorge für die Kranken und Arbeitsunfähigen und endlich die gesundheitspolizeilichen Maassregeln sind lauter Leistungen des Staates, welche einen mehr oder minder obligatorischen Charakter tragen und deshalb für die Betroffenen in heteronomer Gestalt auftreten, dadurch aber auch die kirchliche Heteronomie überflüssig machen.

Der Kultus kommt nach drei Seiten in Betracht, nämlich als Predigt, ästhetischer Kultus und rein religiöser Kultus; die Predigt und der ästhetische Kultus suchen durch Vermittelung des gesprochenen

Wortes, beziehungsweise der ästhetischen Empfindung, auf das religiöse Gefühl zu wirken, während der rein religiöse Kultus unmittelbar auf das letztere Bezug hat. Als Predigt fällt der Kultus unter den «Dienst am Wort», so dass zunächst nur der ästhetische und rein religiöse Kultus zu betrachten ist.

Der ästhetische Kultus zieht alle Gattungen der Kunst in sein Bereich. Die Architektur durch stilgemässe Herstellung der gottesdienstlichen Bauwerke, die bildende Kunst durch Ausschmückung derselben mit Bildwerken und Gemälden, den Tanz als Bestandtheil von Processionen und religiösen Festen, die Poesie als religiöse Lyrik, Epik und Dramatik, die Musik sowohl als selbstständige Instrumentalmusik, wie als Begleitung der religiösen Tänze und in Verbindung mit den verschiedenen Gattungen der religiösen Poesie.

Was zunächst die Architektur betrifft, so nimmt diese Kunst den übrigen Künsten gegenüber insofern eine Sonderstellung ein, als die freie Schönheit in ihr den geringsten Raum zur Entfaltung findet und enger als in allen übrigen an den praktischen Zweck des Bauwerks gebunden ist; das Stilgerechte eines religiösen Gebäudes wird sich demnach vor allem an den Zweck desselben anzuschmiegen haben. Wo die Erweckung ästhetischer und sinnlicher Gefühle durch religiöse Kunstübung im Vordergrund steht, wird ein ganz anderer Umfang, Grundriss u. s. w. zulässig und wünschenswerth sein, um den Eindruck des geheimnissvoll Erhabenen hervorzubringen, als da wo der Schwerpunkt des Kultus in der Predigt liegt, also verlangt wird, dass alle im Innenraum Anwesenden den Prediger verstehen und sehen können. Der religiöse Baustil wird also wesentlich abhängig sein von der Art von Kultus, den die Bauten zu beherbergen bestimmt sind; wo der ästhetische Kultus principiell ausgeschlossen bleibt, kann und darf auch das religiöse Gebäude nicht die Aufgabe haben, religiös angehauchte ästhetische Empfindungen zu erwecken, sondern bleibt auf seinen nächsten praktischen Zweck beschränkt.

Plastik und Malerei haben auf der naturalistischen Stufe des religiösen Bewusstseins die Aufgabe, die in zoomorphischer oder anthropomorphischer Gestalt angeschauten Götter und ihre Mythen darzustellen; auf der supranaturalistischen Stufe des religiösen Bewusstseins, wo diese Möglichkeit aufhört, werden sie auf die Darstellung der heiligen Legende und Religionsgeschichte beschränkt. Diese Darstellungen sind vollkommen berechtigt, aber nicht in den gottes-

dienstlichen Räumen, wo sie nur dazu dienen können, die Aufmerksamkeit von den religiösen Interessen ab und auf ästhetische Interessen hin zu lenken; ausserdem können sie reale religiöse Gefühle im Gegensatz zu ästhetischen religiösen Anempfindungen nur bei solchen Personen anregen, welche innerhalb der betreffenden bestimmten Religion stehen, und die poetische Legende noch nicht von geschichtlicher Realität unterscheiden gelernt haben. In der heterosoterischen Christusreligion bildet z. B. die Erlösergestalt den Mittelpunkt der bildlichen Darstellungen, und müssen diese ihre beabsichtigte Wirkung auf ein religiöses Bewusstsein nothwendig verfehlen, welches mit dem heterosoterischen Princip gebrochen hat und zur Autosoterie vorgedrungen ist.

Der Tanz in seinen verschiedenen Gestalten ist im Laufe der Kulturentwickelung bereits mehr und mehr aus dem Kultus ausgeschieden; während er in den Naturreligionen der adäquateste Ausdruck der religiösen Ekstase war, ist er im Katholicismus auf feierliche Umzüge zusammengeschrumpft und im Protestantismus ganz verschwunden. Das Schicksal, welches diese älteste und urwüchsigste Form des ästhetischen Kultus betroffen hat, kann als typisch gelten für das Schicksal, welches der ästhetische Kultus in seiner Gesammtheit früher oder später zu gewärtigen hat. Der Tanz, der ja wesentlich Mimik ist, erweitert sich zur mimischen Darstellung religiös wichtiger Vorgänge; in den Naturreligionen sind es theils symbolische Darstellungen von religiös wichtigen Naturvorgängen, theils pantomimische Darstellungen aus den Götter- und Heroensagen, in den geschichtlichen Religionen dagegen betreffen sie ausschliesslich Abschnitte aus der heiligen Geschichte. Auch diese mimisch-symbolischen Darstellungen sind aus dem protestantischen Kultus bereits verschwunden, während der katholische noch vielfach an denselben festhält. Die Verbindung solcher Pantomimen mit dem gesprochenen Wort oder das religiöse Drama hat im theistischen Kultus keinen rechten Fuss fassen können; die Mysterien und Passionsspiele sind hier immer als eine selbstständige religiöse Kunstübung ausserhalb des kirchlichen Gottesdienstes betrieben worden.

Die Musik eignet sich wie keine andere Kunst zur Erzeugung von subjektiven Gefühlsstimmungen und ist deshalb auch insbesondere von den gemüthsinnigen germanischen Völkern als wesentlicher Bestandtheil des Kultus gehegt und gepflegt worden. Sie liefert zunächst als Instrumentalmusik eine Ouverture zum Kultus und lässt die durch

denselben angeregten Empfindungen in einem Nachspiel ausklingen; sie erst macht die religiöse Lyrik fähig, Bestandtheil des Kultus bei Kulturvölkern zu werden, und weist derselben in Gestalt des volksliedmässigen Gemeindegesanges einen um so wichtigeren Platz an, als hier die Gemeinde selbst sich an der Hervorbringung des ästhetischen Kultus ausübend betheiligt. Sie bemächtigt sich ferner hervorragender Erzeugnisse der religiösen Lyrik (Psalmen u. dgl.), versieht dieselben mit kunstgerechten Kompositionen und lässt sie auf kunstgerechte Weise zum Vortrag bringen; ebenso bemächtigt sie sich der religiösen Epik und verleiht derselben durch Wechselrede sowohl der Einzelnen wie der Massen einen dramatischen Anstrich, jedoch ohne durch Hinzunahme mimischer Darstellung zum wirklichen Musikdrama fortzuschreiten. Wenn die umfangreicheren Kompositionen dieser Art (Oratorien) längst aufgehört haben, Bestandtheil des Kultus zu sein, so bestehen doch die Liturgien auch in den meisten protestantischen Kirchen noch fort, obwohl einzelne auch diese schon abgeschafft haben.

Unter Hinweis auf die oben gemachten Bemerkungen über das Verhältniss der ästhetischen und religiösen Gefühle und die Gefahr ihrer Vermischung können wir uns hier mit der Rekapitulation begnügen, dass die Pflege der religiösen Kunst zwar höchst wünschenswerth ist und ebensosehr im religiösen wie im künstlerischen Interesse liegt, dass aber die Vermischung der religiösen Kunstübung mit dem eigentlichen Kultus für beide Seiten gleich schädlich ist, und um so weniger Berechtigung besitzt, je kraftvoller sich die selbstständige Pflege der religiösen Kunst bereits entfaltet hat. Es liegt im beiderseitigen Interesse, die angebahnte Trennung immer reinlicher durchzuführen, also z. B. die religiösen Bildwerke im Museum statt in Kirchen aufzustellen, die musikalisch-liturgischen Abendunterhaltungen für sich und den Vormittags-Gottesdienst für sich zu betreiben; eine äussere Zusammengehörigkeit der religiösen Gemeinde mit einem musikalischen Verein ist dabei ebensowenig ausgeschlossen wie die gemeinsame Benutzung der gleichen Räume. Von einer instrumentalen Einleitung und Ausleitung des Kultus wird man verhältnissmässig am wenigsten behaupten können, dass sie die rein religiöse Beschaffenheit der kultischen Andacht beeinträchtige; aber solche Vor- und Nachspiele müssen dann principiell vom Kultus unterschieden und so wenig zu demselben gerechnet werden wie etwa das Einläuten und Ausläuten. Eine Ouverture ist zwar ein integrierender Bestandtheil der Oper,

nicht aber ein Orgelpräludium Bestandtheil des Kultus; wie das Läuten die Gemeinde herbeiruft, so mag das Vorspiel und Nachspiel der Orgel dazu dienen, die Unruhe des Kommens und Gehens zu verdecken und bis zum Beginn des Kultus Zeit zur Sammlung zu gewähren.

Am meisten praktische Schwierigkeiten könnte der Kampf gegen den volksliedmässigen Gemeindegesang machen, wie er sich in den deutschen Chorälen und den englischen Hymnen entwickelt hat. Hier ist zunächst aus ästhetischem Gesichtspunkt zu bemerken, dass der deutsche Choral weder nach Text noch Melodie mehr dem heutigen Geschmack entspricht, die moderne englischen Hymne aber wieder einen höchst problematischen religiösen Werth hat. In poetischer Hinsicht sind auch unsere besten Choräle entschieden veraltet und insbesondere für ein auf dem Standpunkt des konkreten Monismus hinübergetretenes religiöses Bewusstsein nur noch historisch geniessbar; in musikalischer Hinsicht ist aus dèn Chorälen etwas ganz anderes geworden, als sie ursprünglich waren, weil unsere schnelllebige Zeit die langsamen Tempis, die ihnen erst die rechte Weihe geben, im Gemeindegesang schlechterdings nicht mehr erträgt. Der Choral wird in musikalischer Hinsicht seine Bedeutung behalten als *cantus firmus* figurirter Sätze; als Gemeindegesang aber steht er so wie so auf dem Aussterbeetat, selbst für die christlichsten Schichten der protestantischen Bevölkerung, so dass an eine Verwendung desselben für ein nicht mehr christliches religiöses Bewusstsein gar nicht zu denken ist. Die englische Hymne, welche für den veralteten Choral einen dem modernen Geschmack zusagenderen Ersatz zu bieten scheinen könnte, ist nichts als eine Verweltlichung der religiösen Lyrik; in Ermangelung der Fähigkeit zur Schöpfung eines neuen musikalischen Stils für die religiöse Lyrik greift man zur Anlehnung an das weltliche Volkslied und streift damit den letzten Rest religiöser Verwerthbarkeit ab. Hätte man nur die Wahl zwischen diesen Hymnen und unseren Chorälen, so könnte die Entscheidung zu Gunsten der letzteren nicht zweifelhaft sein; die Wahrheit liegt aber nicht in dieser Alternative, welche nur die Unmöglichkeit eines modernen und doch religiösen Volksliedes darthut, sondern ausserhalb derselben in der Reinigung des Kultus von dem letzten Rest religiöser Kunstübung.

Wir kommen nun zu der rein religiösen Seite des Kultus, der sich unmittelbar an das religiöse Gefühl als solches wendet.

Auf der naturalistischen Stufe des religiösen Bewusstseins, welche

zugleich in praktischer Hinsicht die eudämonistische ist, besteht der rein religiöse Kultus in Gebet und Opfer; das Gebet theilt dem Gotte die Wünsche des Menschen mit und das Opfer macht ihn willfähriger, dieselben zu erfüllen. Diese Wünsche richten sich auch hier auf Offenbarung, Erlösung und Heiligung. Die Offenbarung, welche ersehnt wird, bezieht sich auf weltliche Angelegenheiten und wird durch Deutung natürlicher Ereignisse präcisirt, denen vorher eine konventionelle Bedeutung beigelegt ist. Die Erlösung bezieht sich auf bestimmte Uebel und auf die Schuld nur insofern, als mit ihr ein Verfallensein an göttliche Strafübel unvermeidlich verknüpft erscheint. Die Heiligung endlich richtet sich auf eine Beschaffenheit des Menschen, welche ihm das Verfallen in künftige Schuld und die mit demselben verknüpften Strafen erspart. Vom Standpunkt eines höher entwickelten religiösen Bewusstseins müssen diese eudämonistischen Zwecke des Kultus als geradezu irreligiös und der Anspruch an Gott, dieselben auf Kosten der unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit der teleologischen Weltordnung zu erfüllen, als unsittlich erscheinen; die Mittel aber, durch welche Gott bewegt werden soll, den egoistischen Sonderzwecken des Menschen zu dienen, müssen nunmehr als abergläubische Mantik und Theurgie verworfen werden. Das Bittgebet ist überflüssig, weil Gott auch ohne unser Gebet weiss, was wir wünschen, und thöricht, weil Gott um unserer Bitten willen kein Jota am Weltlauf ändert. Das Dankgebet ist verkehrt, wenn es auf der Voraussetzung beruht, dass Gott um der Sonderzwecke des Einzelnen willen irgend einen Zusammenhang in bestimmter Weise gefügt habe; es ist dagegen eine überflüssige Tautologie, wenn es Gott dafür noch einen besonderen Dank auszusprechen unternimmt, dass er um des Ganzen willen oder um Gottes willen diesen Zusammenhang so gefügt habe. Das Opfer gehört in jeder seiner Gestalten primitiven Rechtsanschauungen an, welche auf höheren Kulturstufen abweichenden und zum Theil entgegengesetzten Platz machen;*) deshalb ist auch alle Opfersymbolik in höheren Religionen (z. B. die Aneignung des Christusopfers durch das Essen seines Leibes und Trinken seines Blutes) ein stehen gebliebener Rest von Naturalismus, ein superstitiöser, weil begriffswidriger Anachronismus und Anatopismus. Die reale Bedeutung solcher Opfersymbolik, nämlich die Bereitwilligkeit zur Opferung des Egoismus und

*) Vgl. „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit“, S. 34—37 und 80—93.

zur Mortifikation des radikal bösen Eigenwillens, muss von einem vorgeschrittenen religiösen Bewusstsein nothwendig in adäquater Gestalt ergriffen werden, ohne die Verhüllung in superstitiöse Vorstellungen, welche nur vom wahren Kern der Sache ablenken.

In einer echten Gnadenreligion darf dem Opfer gar kein Spielraum eingeräumt werden, dem Gebet aber nur in soweit, als es sich um geistliche Gaben handelt, und als das religiöse Bewusstsein sich noch auf theistischer Basis bewegt. Nur so lange Gott als ein das Ich nicht umfassendes und durchdringendes, sondern ihm persönlich gegenüberstehendes Du vorgestellt wird, nur so lange kann man mit ihm Zwiesprache halten; nur so lange er von aussen durch magisch-supranaturalistischen Wundereingriff die dem Menschen wesensfremde Gnade eingiesst, kann man ihn um diese Gnadeneingiessung anflehen. Wo das religiöse Verhältniss noch keine reale Einheit, sondern bloss personelle Wechselbeziehung ist, da wird es allerdings dem Menschen am nächsten liegen, die religiöse Durcharbeitung der verschiedenen Momente des Heilsprocesses in Form des Dialogs mit Gott zu vollziehen, also das Schuldbewusstsein als Bussgebet, die Sehnsucht nach der Erlösungsgnade als Bittgebet und die Beseligung der erlangten Versöhnung als Dankgebet auszugestalten. Aber diese dialogische Form steht und fällt mit der Zweiheit der Personen im religiösen Verhältniss; sobald das allein wahre Heilsprincip als Gnadenimmanenz oder reale Einheit mit dem wahrhaft absoluten, dafür aber auch unpersönlichen Gott erkannt ist, wird die dialogische Verarbeitung zur monologischen, d. h. das Gebet zur Einkehr in sich selbst und zur Berathung mit sich selbst. Wird auch dann noch der als solcher anerkannte Monolog in die Form des Gebetes, d. h. des Dialogs gekleidet, so ist dazu eine Fiktion erforderlich, welche der gemachten Voraussetzung widerspricht, nämlich die Fiktion eines persönlichen Adressaten, an welchen die Ansprache gerichtet ist. Das Gebet ist eben nichts weiter als der Nothbehelf des religiösen Bewusstseins auf theistischer Basis, der ihm für die mangelnde reale Einheit Ersatz leisten soll; mit der Erhebung auf die Stufe des konkreten Monismus verschwindet mit dem bewussten Besitz der realen Einheit jedes Bedürfniss nach einer dieselbe ersetzenden Wechselbeziehung in dialogischer Form, ebenso wie dasselbe schon im Zustande der lutherischen *unio mystica* seinen Sinn verliert. Wie die Wahrheit des Opfers in der Selbstopferung oder Selbstverleugnung des Eigenwillens, so liegt die

Wahrheit des Gebets in der Versenkung des religiösen Bewusstseins in sich selbst, wo es Gott weder als Du noch als Ich, sondern als absoluten geistigen Grund, immanenten Zweck und heiligende Kraft des eigenen persönlichen Geisteslebens besitzt.

Die der Stufe des abstrakten Monismus eigenthümliche Form des rein religiösen Kultus ist Quietismus und Askese, als das einem schlechthin ruhenden Gotte und einem schlechthin nicht sein sollenden Individualdasein gemässe Verhalten des Menschen. Da beide auf einem dem unsrigen entgegengesetzten Begriff von Gott und der sittlichen Weltordnung beruhen, so bedarf ihre Unverwendbarkeit für die Religion des konkreten Monismus keines weiteren Nachweises mehr.

Der theistischen Gnadenreligion eigenthümlich als Kultus ist die Austheilung und der Empfang der sakramentalen Gnadenmittel (im Judenthum Beschneidung und Passah, im Christenthum hauptsächlich Taufe und Abendmahl). Wo die Gnade nicht dem Menschen als solchen wesentlich immanent ist, sondern von aussen durch göttlichen Gnadenzauber in denselben hinein prakticirt werden muss, da liegt es nahe, nach äusseren Vermittelungen zu suchen, wie das vorstellungsmässige Denken sie bei jedem Zauber als Stütze der Vorstellung sucht und findet. Das erste der beiden Sakramente dient dazu, eine Portion des heiligen Geistes in die unwirkliche Abstraktion des bloss natürlichen Menschen hineinzugiessen, welche zwar nicht zur Ueberwindung der Natürlichkeit ausreicht, aber doch die Möglichkeit zur Entfaltung des subjektiven Heilsprocesses eröffnet; das zweite dient dazu, auf jeder wichtigeren Etappe des subjektiven Heilsprocesses dem vorhandenen Bestand an heiligem Geist einen Zuwachs durch Eingiessung einer neuen Portion Gnade zuzuführen. Dies ist auf dem Boden der theistischen Gnadenreligion völlig konsequent gedacht, und auch die Verlegung des ersten Sakraments an den noch bewusstlosen Anfang des Individuallebens passt vollkommen in diesen Zusammenhang;*) ebenso sinnwidrig, und durch ihren Widerspruch mit dem religiösen Princip superstitiös, werden aber diese sakramentalen Kultushandlungen, sobald das religiöse Bewusstsein von der transcendenten zur immanenten Gnadenreligion fortschreitet.

Abgesehen davon, dass die fraglichen Symbole aus der Natur-

*) Geschichtlich betrachtet dürfte die Verlegung der christlichen Taufe auf die Zeit nach der Geburt keinen andern Grund haben, als das Bestreben, die nicht auszurottende altheidnische und namentlich germanische Kindertaufe zu christianisiren.

religion (ihren Reinigungsceremonien und ihrem Opferdienst) entlehnt sind und schon darum in jeder supranaturalistischen Religion ihrem konkreten Inhalt nach ungehörige Bestandtheile bilden, abgesehen auch davon, dass sie in ihren wirklichen oder fingirten geschichtlichen Beziehungen an objektive Erlösungsanstalten anknüpfen, welche das echte religiöse Bewusstsein als eine superstitiöse Ergänzung und Beschränkung der freien Gnade des absoluten Gottes verwerfen muss, abgesehen von alle dem sind sie schon in ihrer formellen Bedeutung als äusserliche Handlungen, die doch zugleich Vermittelungen für den Fortschritt der Gnade im Menschen sein sollen, ein Widerspruch gegen die gesetzmässige psychologische Entwickelung der immanenten Gnade. Allerdings bedarf es äusserer Vermittelung, um die Erbgnade zur aktuellen Gnade zu entfalten, aber diese Vermittelung muss aus einer äusseren in eine innere psychologische sich umsetzen, ohne erst zu Illusionen und konventionellen Fiktionen ihre Zuflucht nehmen zu müssen. In dieser Weise wirkt die Belehrung und Anregung durch das Wort und die providentielle Führung durch Schicksale und Erlebnisse; aber nicht so wirken die sakramentalen Gnadenmittel. Bei ersteren weiss der Mensch, dass nur das in ihm geweckt wird, was er schon in sich trägt; bei letzteren hängt die Vermittelung an der Fiktion, dass zu dem subjektiv schon Vorhandenen noch etwas Objektives hinzugegossen werde, und sobald diese Fiktion als Fiktion durchschaut ist, sobald der Mensch mit dem Bewusstsein zum Sakrament schreitet, dass er durch dasselbe nichts hinzu empfängt, und nicht um ein Haar reicher fortgehen wird, als er kommt, hört jede Möglichkeit auf, eine innere psychologische Vermittelung für die Wirksamkeit des äusseren sakramentalen Vorgangs nachzuweisen.

Wer dann trotz der Unmöglichkeit solchen Nachweises noch an dieselbe glaubt und dieselbe aus eigener Erfahrung behaupten zu können vermeint, der bekundet damit nur, dass in seinem Gefühlsleben das Beharrungsvermögen eines früheren Glaubens an transscendente Gnadenwirkung noch fortwirkt, während sein intellektuelles Bewusstsein über diesen Standpunkt zu dem Glauben an rein immanente Gnade fortgeschritten ist. Die immanente Gnadenentfaltung braucht eben keine andere Vermittelung und kann keine brauchen als diejenige, welche wir unter der «Erweckung der Gnade» erörtert haben; ausser von dem fortschreitenden Process der Erweckung ist die Entfaltung der Gnade nur noch von inneren psychologischen Be-

dingungen abhängig. Es kommt vor allem auf den Grad von Eifer an, mit welchem der Mensch sich in das religiöse Heilsprincip versenkt und dasselbe in allen seinen Konsequenzen zum religiösen Heilsprocess ausgestaltet; je mehr er nach Besserung ringt, desto mehr macht er sich zur Aufnahme der Gnade würdig und fähig, und auf ein je höheres Niveau er durch den Besserungsprocess die überkommene Erbgnade hebt, desto mehr steigen seine Chancen zur Auslösung aktueller Gnadenzuwachse. Die Kirche kann bei diesem immanenten Heilsprocess nicht mehr durch Darbietung sakramentaler Gnadenmittel, sondern nur noch durch den «Dienst am Wort» fördernde Beihilfe gewähren.

Es ergiebt sich aus dieser Uebersicht, dass der rein religiöse Kultus, der mit dem Fortschritt des religiösen Bewusstseins sich mehr und mehr verinnerlicht, auf der höchsten und letzten Stufe des religiösen Bewusstseins bei einer vollkommenen Innerlichkeit angelangt ist. Der rein religiöse Kultus auf der Stufe der Immanenzreligion kann kein anderer mehr sein als die andächtige Versenkung des religiösen Bewusstseins in sich selbst, in seinen Inhalt, das religiöse Verhältniss, die reale Einheit mit Gott. Aus dieser Versenkung in seinen eigenen Inhalt, in welchem es zugleich das allein wahre immanente Heilsprincip besitzt, schöpft das religiöse Bewusstsein immer von Neuem die Aktualisirung der Heilsgnade in ihrer dreifachen Gestalt als Offenbarungs-, Erlösungs- und Heiligungsgnade, und darum ist die psychologische Vertiefung des religiösen Bewusstseins in sich selbst die allein wahre psychologische Vermittelung der Gnade oder das allein wahre Gnadenmittel, während alle vermeintlichen äusseren Gnadenmittel doch gerade nur insoweit wirkliche Gnadenmittel sind, als sie vermittelst der oben erwähnten Illusion ihrer magischen Wirksamkeit dieses innere Gnadenmittel in unwillkürliche und unvermerkte Thätigkeit versetzen. Die höchste Stufe des religiösen Bewusstseins hat die Aufgabe, auch im Kultus das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden und das bisher mittelbar mit Hilfe von Aeusserlichkeiten und Illusionen mangelhaft Erzielte durch direktes Losgehen auf den Kern der Sache in vollkommenerer Weise zu realisiren.

Man kann einer Religion darum nicht den Vorwurf der Kultuslosigkeit machen, weil sie jedes äussere Kultusmittel als der Idee des Kultus unangemessen durchschaut hat, und diesen auf seinen Brenn-

punkt, d. h. auf die Innerlichkeit des religiösen Bewusstseins koncentrirt. Insofern dieser Kultus als rein innerlicher auch rein individuell ist, scheint er allerdings jede gemeinsame gleichzeitige Ausübung auszuschliessen; aber dieser Schein ist doch wieder darum irrthümlich, weil das Wort als Haupt-Erweckungsmittel der Gnade sich sehr wohl an eine grosse Zahl von Menschen zugleich richten und in jedem derselben eine grössere oder geringere Entfaltung des inneren Kultus bewirken kann. Hiermit sehen wir uns also auf die Predigt als einzigen Bestandtheil des äusseren Kultus zurückgewiesen, und zwar beruht deren kultische Bedeutung ausschliesslich in ihrer erweckenden Kraft, d. h. in ihrer Tauglichkeit zur Anregung des inneren Kultus in den Hörern. Wer zur Pflege des inneren Kultus die Anregung durch die Predigt entbehren kann, der besitzt eben schon dasjenige, was günstigsten Falles durch die Predigt erreicht werden kann. Ohne Rücksicht auf seinen alleinigen Zweck der Erweckung des inneren Kultus an dem äusseren Kultus theilzunehmen, als ob derselbe ein an und für sich Gott wohlgefälliges Werk wäre, das wäre ein superstitiöser Rückfall in äusserliche Werkgerechtigkeit; es giebt nur Einen wirklichen Gottesdienst, den des realen Lebens als Mitarbeit am objektiven Heilsprocess, und aller Kultus hat gerade nur insoweit gottesdienstlichen Werth, als er sich als Mittel bewährt, um den Menschen zu dem realen Gottesdienst des praktischen Lebens tüchtig zu machen.

Wenn übrigens die Religion des immanenten Geistes erst einmal grössere Kreise und tiefere Volksschichten ergriffen haben wird, so bleibt die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die reine Idee von Neuem in vorstellungsmässige Umhüllungen eingeschlossen und in symbolischen Kultushandlungen ausgedrückt wird; diese würden dann immerhin als eine dem Unverstand der Masse entgegenkommende Verhüllung und Entstellung der Wahrheit zu beklagen sein, aber sie würden keinenfalls ausser der formellen Unangemessenheit als Symbole ihren Bekennern auch noch ausserdem eine so schreiende inhaltliche Unangemessenheit der Symbolik zumuthen, wie diejenigen es thun, welche die Symbole der Naturreligion und transcendenten Gnadenreligion auch für den Standpunkt der immanenten Geistesreligion beibehalten wissen wollen. Jedenfalls handelt es sich für uns nicht darum, eine möglichst wenig unangemessene Symbolik zu erfinden, sondern die Idee in ihrer Reinheit klar zu stellen; Symbole werden überhaupt nicht erfunden oder gemacht, sondern wachsen und werden von selbst,

werden ausgedeutet und umgedeutet und vergehen wieder, wenn die Elasticitätsgrenze ihrer Dehnbarkeit erreicht und überschritten ist.

Der «Dienst am Wort» hat zum Zweck die Erweckung der Gnade oder die Anregung des subjektiven Heilsprocesses, zum Mittel das Wort, oder den sprachlichen Ausdruck in Rede und Schrift, welcher zur Belehrung des Geistes durch religiöse Vorstellungen, zur Erregung religiöser Gefühle und durch beides zur Motivation religiöser Willensakte dient. Direkt auf den Willen wirken kann das Wort nur aus dem Munde einer heteronomen Autorität; unter Voraussetzung des Standpunktes der Autonomie kann die Wirkung auf den Willen nur durch Erregung von Gefühlen und Zufuhr motivirender Vorstellungen vermittelt sein. Da bei den meisten Menschen die religiösen Vorstellungen als solche zur kräftigen Motivation des Willens nicht ausreichen, sondern der Unterstützung durch religiöse Gefühle bedürfen, so ist auch die in blosser Mittheilung von Vorstellungen sich bewegende Belehrung nicht ausreichend, sondern bedarf der Ergänzung durch Reden, welche ergreifend, erschütternd, mahnend, rührend, erhebend, tröstend, erbauend u. s. w. wirken. Die belehrende Unterweisung über die religiöse Weltanschauung muss in gewissem Maasse vorangehen und hat den Boden zu bereiten, in welchem der Same des gemüthsbewegenden Wortes Wurzel schlagen soll; aber doch ist beides nicht zu trennen, sondern muss so ineinandergreifen, dass die unerlässlichen Vorstellungsgrundlagen für die ersten religiösen Gemüthsregungen dem Menschen schon unvermerkt eingepflanzt sind, ehe er nur ahnt, dass es sich um religiöse Vorstellungen handelt.

Das gemüthsbewegende, zur Gnadenerweckung bestimmte Wort muss die Gesinnungsumwandelung sowohl nach ihrer negativen wie nach ihrer positiven Seite hin anregen, also die Gnade zunächst in Gestalt des Schuldbewusstseins, dann aber auch sofort in Gestalt des Heilsbewusstseins wachrufen; die Erweckung des Schuldbewusstseins muss vorangehen, weil es im Heilsprocess das begrifflich Frühere ist, sie darf aber nicht ohne die sofortige Ergänzung durch die Erweckung des Heilsbewusstseins bleiben, weil das ein Rückfall aus der Erlösungsreligion in die Gesetzesreligion wäre. Um das Schuldbewusstsein zu wecken, muss die religiöse Rede an das sittliche Gesetz appelliren, aber nicht etwa an irgend ein heteronomes Gesetz, das es dem Schuldigen als transcendenten Gotteswillen vorhält, sondern an das in ihm selbst schlummernde Gesetz des Gewissens, an die ihm immanente

bilde die Kirche in Nichts zusammen; aber sie schwindet nicht, ohne ihren Beruf, die Durchtränkung aller Lebenssphären mit religiösem Geist, erfüllt zu haben, so dass das religiöse Leben als subjektiver und objektiver Heilsprocess dabei keinen Schaden, sondern baaren Gewinn erfährt. Gerade soweit, als noch ein Rest von Kirche existirt und unentbehrlich ist, liegt darin der thatsächliche Beweis vor, dass das ausserkirchliche Leben noch unzulänglich religiös ist, so dass die Religiosität in der Welt noch einer besonderen, vom übrigen Leben abgegrenzten Sphäre bedarf; da diese Unvollkommenheit mehr oder minder immer bestehen wird, so wird auch das Ideal einer kirchenlosen allgemeinen Religiosität immer Ideal bleiben, aber doch ein Ideal, dem der geschichtliche Process sich allmählich annähern soll und thatsächlich annähert. Diese Annäherung ist ebensowohl im Laufe der Zeit, wie in der Abstufung der verschiedenen nebeneinander bestehenden Religionen, Konfessionen und Sekten zu beobachten; es ist deshalb ganz kurzsichtig, den Grad der Religiosität einer Sekte, einer Gesellschaftsschicht, einer Familie oder eines Einzelnen nach der kirchlichen Färbung derselben beurtheilen zu wollen, selbst dann, wenn die einem bestimmten religiösen Bewusstsein entsprechende Kirche existirt, geschweige denn, wenn sie nicht existirt. Die katholisch folgerichtige Vorstellung, dass der Einzelne nicht in der subjektiven Erfahrung der ihm immanenten Gnade, sondern nur in seiner Theilhaberschaft an dem objektiven Gnadenstand der Kirche sein Heil und seine Heilsgewissheit finde, ist schon auf dem Boden des protestantischen Christenthums eine schreiende Inkonsequenz, geschweige denn auf dem Boden der immanenten Geistesreligion; die ihm zu Grunde liegende Wahrheit, dass der subjektive Heilsprocess des Einzelnen nur durch seine Stellung im objektiven Heilsprocess des Ganzen zur Erweckung und vollen Entfaltung gelangt, wird in Unwahrheit verkehrt durch die tendenziöse hierarchische Verwechselung der Kirche (womöglich einer bestimmten Kirche) mit dem Gottesreich oder der universellen Heilsordnung.



Druck von H. Sieling in Naumburg a/S.

1883. № X. **1883.**

PROSPECT.

(Zehnte Zusammenstellung von Urtheilen*) über Ed. von Hartmann's philosophische Werke.)

In

Carl Duncker's Verlag

in Berlin, W., Lützowstrasse 2,

erschien soeben:

Dr. Eduard von Hartmann: Philosophie des Unbewussten. Neunte Auflage in 2 Bänden. 62 Bogen gr. 8. Preis 12 Mark.

Dr. Eduard von Hartmann: Die Religion des Geistes. 22 Bogen gr. 8. Preis 7 Mark.

Der Verfasser sagt im Vorwort: „Der Titel dieses Buches findet seine Erklärung und Rechtfertigung in dem letzten Abschnitt meiner vorjährigen Veröffentlichung: „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung.“ Jedes der beiden Bücher ist eine abgeschlossene Einheit für sich und kann unabhängig vom andern gelesen werden; indem sie sich aber zu einander verhalten wie der geschichtliche und systematische Theil einer Religionsphilosophie, bilden sie ein innerlich zusammenhängendes Ganze, das ich als **mein drittes Hauptwerk** bezeichnen darf. Die Form der Behandlung bleibt auch in diesem systematischen Theil phänomenologisch, ebenso wie sie es im historischen Theil war. Die Untersuchung beginnt mit einer möglichst exakten und unbefangenen Analyse des religiösen Bewusstseins; sie schreitet von dieser psychologischen Grundlage aus zu den metaphysischen Postulaten des religiösen Bewusstseins fort, welche sich überall als die höhere Synthese der einseitigen Postulate des abstrakten Monismus und des Theismus herausstellen, und mündet in die Entfaltung der praktischen Konsequenzen des religiösen Bewusstseins. Das Ergebniss ist bei dieser systematischen Untersuchung dasselbe wie bei der historischen, nämlich die Religion des konkreten Monismus, nur dass hier seine zusammenhängende Ausführung findet, was dort aus der immanenten Kritik der naturalistischen, abstraktmonistischen und theistischen Religionen als geschichtliche Aufgabe der Gegenwart sich entwickelt hatte.“

C. Heymons: Eduard von Hartmann. Erinnerungen aus den Jahren 1868 bis 1881. Mit Ed. v. Hartmann's Portrait. 4 Bogen. Preis 1 Mark.

Blätter für literarische Unterhaltung 1882 Nr. 12: „C. Heymons hat in diesen Aufzeichnungen „Erinnerungen an eine langjährige Freundschaft und an eine gemeinsame Thätigkeit“ Mittheilungen über sein Leben, seine Krankheit, seine erste und zweite Frau gemacht, welche gewiss allen Freunden des geistvollen Denkers willkommen sein werden. Auch sämmtliche von Hartmann verfassten Werke werden hier verzeichnet und deren buchhändlerische Erfolge konstatirt; so erfahren wir, dass die „Philosophie des Unbewussten“ acht Auflagen erlebte, die erste von 1000, die zweite von 1250, die dritte, vierte, fünfte, sechste von je 1500 Exemplaren, die siebente von 1750, die achte von 1250, und zwar in dem Jahrzehnt von 1868—78: ein in der philosophischen Literatur seltener, wohl einziger Erfolg. Das Schriftchen ist zwar inspirirt von freundschaftlicher Zuneigung zu dem Philosophen, aber doch ohne Ueberschwänglichkeit abgefasst.“

Saturday Review 1882 Mai 20: The little biography is not deficient in interest, containing particulars of the original negotiations for the publication of v. Hartmann's now celebrated work, and of the extent and sale of the various editions. We also learn that „A. Taubert“, whose defence of Hartmann's philosophy attracted considerable attention some years ago, was no other than the first Mme von Hartmann etc. etc.

*) Die neun vorhergehenden Prospekte enthalten gegen 400 Urtheile auf 120 Seiten und sind den in den betreffenden Jahren erschienenen Werken Hartmann's beigeheftet.

Rivista Europea — Rivista internazionale, 1. decemb. 1881 Bd. XXVI p. 804—6: „Ecco un' opera che dobbiamo qualificare il terzo capolavoro de celebre filosofo. Nell' insieme essa non ha nè l'originalità nè la tendenza della Filosofia dell Inconscio, e nemmeno la lontana portata della Fenomenologia della coscienza morale; ma certamente è di una dottrina superiore alla prima, e d'importanza ed influenza più immediata ed universale della seconda. — Intanto dobbiamo confessare che l'induzione dell' autore sul risveglio della coscienza religiosa non ha in nessuna parte nulla d'inverosimile, mentre la sintesi dei fatti e la deduzione dai medesimi è fatta con tanta piena intelligenza, tanto rigore e tanta chiarezza, che non esitiamo a chiamare l'opera il trattato per eccellenza, più universale e più comprensivo che sulla filosofia delle religioni e della coscienza religiosa umana sia stata scritto. L'autore non s'è reso soltanto conto di tutte le fasi, ma s'è appropriato intieramente un argomento che a tutt' altri che a lui sarebbe parso campo troppo vasto e complicato, il quale invece sotto le sue mani ha preso un aspetto sì limpido e sistematico che ce ne maravigliamo altamente. — È in verità un longo cammino, e chi non ha un vivo interesse per la questione religiosa, temiano che se ne stanchi malgrado l'incomparabile maestria e lucidità dell' autore."

2. Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik. 56 Bgn. Preis 16 Mark.

Dr. Gottfried Borries sagt in seiner Schrift: „Ueber den Pessimismus als Durchgangspunkt zu universaler Weltanschauung" (Münster 1880): H.'s Phän. d. sittl. Bew. ist die lauterste Methode des Pessimismus und ist dies eigentlich sein Hauptwerk. Man könnte sich in der That wundern, dass das Buch nicht vor der Phil. d. Unb. erschienen. Indess gesteht der Verf. selbst zu, dass es am besten in seine Philosophie hineinführe und räumt ihm den ersten Platz unter dem zu Lesenden ein. Wenn wir oben sahen, der Pessimismus beschäftige sich mit der zweiten Frage des „Wozu" im Besondern, sein Eigentliches sei die praktische Philosophie, so folgt daraus gemäss des induktiven Verfahrens für die reine Behandlung der zweiten Frage, dass er uns die historische Entwickelung dieser zweiten Frage kritisch vorführt, und, auf das Endresultat dieser Untersuchung gestützt, sein eignes Moralprincip statuirt. Diese Aufgabe erfüllt in der That das H.'sche Buch in glänzender Weise" (S. 8—9). — Durch die Phän. ist das unerschütterliche Fundament erbaut, auf dem sich eine umfassende Ethik erheben kann, eine Ethik, die nicht alles Bisherige über Bord wirft und etwas ganz Neues aufstellt, sondern die die relative Berechtigung und Wahrheit aller bisherigen Principien, sowohl der historisch wirklich gewordenen, als der überhaupt möglichen, anerkennt, aber diese in einem gemeinsamen Bande umschlingt und zu einer letzten höchsten Einheit verknüpft. Auf diese Art hat sie auch noch einen besonderen wissenschaftlichen Werth. Uns mangelte bisher eine genügende Geschichte der Ethik. Weil man nicht den richtigen Standpunkt finden konnte, von dem aus solche anzugreifen sei, blieb es bei einer aphorist. Aufzeichnung des historisch gegebenen Stoffes. Eine Erzählung der bisherigen ethischen Systeme wurde geliefert, aber keine in sich geschlossene und sich entwickelnde, durch eine leitende Idee verknüpfte Darstellung" (S. 32—33).

Moritz Müller sen., früherer Bijouteriefabrikant, sagt in einem Flugblatt „E. v. H.'s Weisheit noch unter Schweinefleisch und Sauerkohl" (Pforzheim 1881): „[illegible] über solche Volksbelehrer, Volksbelüger! Doch — wir haben es mit einem grossen gelehrten „Hofnarren des Nichts" zu thun, der den „schofelsten" aller Pläne (um mit dem grossen Mathematiker, Physiker und Astronomen Gauss zu reden), der die „schofelste" Lösung, die bezüglich eines Problems ausgeführt werden konnte, durch ein Sammelsurium von Gelehrsamkeit, das er mit Schimpfereien ausschmückt, sanktioniren will! Dabei schreibt er in seiner bunten und gelehrten Harlekinsjacke so viel über Sittlichkeit, wie einst Fürst Metternich über's „ewige Recht!" War auch alles Schwindel! Sittlichkeit vorne im Buch, Sittlichkeit in der Mitte, Sittlichkeit hinten, und doch — wäre das H.'sche „Nichts", wonach dem Milliarden und aber Milliarden Jahre sich abmühen sollten und mussten, um wieder ins grosse „Nichts" zu versinken, **die allerunsittlichste Schweinerei!** Ich kann mir keinen grösseren und **frecheren Schwindel** am Ende dieses Jahrhunderts denken, als die H.'sche Gelehrsamkeit, die „Gott" lästert, um ihr „Nichts" statt seiner auf den Thron zu setzen."

Dr. Bruno Schoenlank sagt in seiner Schrift: „Hartley und Priestley, die Begründer des Associationismus in England" (Leipzig 1882) S. 33 Anm.: „Unstreitig [illegible] die beste vergleichende Naturgeschichte der Ethik, die wir besitzen, [illegible] leider mehr gelobtes als gelesenes Werk.

Stadtpfarrer Albert Bacmeister sagt in seiner Schrift: „Der Pessimismus und die Sittenlehre" (Gütersloh 1882) S. 2—3: „Der Pessimismus ist, [illegible] die geistige Photographie der Gegenwart, wenigstens in ihrer grossen Mehrzahl. Oder ist's vielleicht nicht noch richtiger, wenn wir sagen: Diese breite Masse nahm dieses Lichtbild freudig als ihr wahres Conterfei an, während dabei eine ungeheure Selbsttäuschung mit unterlief? Diese Selbsttäuschung wird nicht bloss einigen wenigen sichtbar werden, [illegible] zur Zeit der Herrschaft der Phil. d. Unb., sondern jetzt, da die Phän. d. sittl. Bew. erschienen ist, wird es offenbar werden, dass der Philosoph in seinem Publikum und das Publikum in seinem Philosophen sich getäuscht hat, denn [illegible]

Kreise, welche die Phil. d. Unb. und noch mehr „die Selbstzersetzung des Christenthums" als eine rettende befreiende That gepriesen haben, werden erstaunt sein, dass derselbe Verfasser auch ein System der Ethik in Bereitschaft hat und ihnen einmal den ersten einleitenden Theil zu einem solchen darbietet, und dieses Erstaunen wird nicht gerade in allgemeines Wohlgefallen sich auflösen, wenn man hört, dass der Philosoph ethische Anforderungen stellt. Solche begehrte man nicht und erwartete man nicht. Man war froh und dankbar, die seitherigen Fundamente gründlich zerstört zu sehen und eine neue Grundlegung gehörte in das Reich des — Unbewussten. Der Philosoph selbst aber wird sonderbar enttäuscht sein, wenn seine Stimme keinen Widerhall findet. Als Strauss sein letztes Werk schrieb und darin die Frage behandelte: Wie ordnen wir unser Leben? — da haben seine bisher begeisterten Anhänger die Achseln gezuckt und gelächelt: dazu bedürfen wir deiner Führung nicht, das wissen wir längst selber. Es wird E. v. H. nicht anders gehen. Aber wenn es auch dem Manne selbst zur Ehre gereicht, dass ihm ein positiver Aufbau der Ethik persönliches Bedürfniss ist, und wenn er damit dem oberflächlichen Verdammungsurtheil enthoben ist, so werden wir doch auch umgekehrt sagen dürfen: die Probe seiner Metaphysik ist seine Ethik, und wiewohl die Phän. d. sittl. Bew. noch kein System der Ethik selbst ist, so werden doch die Grundmauern des künftigen Gebäudes, ja der ganze Riss desselben zur deutlichen Anschauung kommen. Immerhin ist es ein Zeichen davon, dass eine Weltanschauung festen Boden unter den Füssen zu haben glaubt, wenn sie sich daran macht, eine Ethik zu geben. Und dass die Weltanschauung des Pessimismus in dem Bewusstsein unserer Gebildeten tiefe Wurzeln geschlagen hat, das möge durch einen Aufsatz in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung v. J. 1879 Nr. 274 illustrirt werden." — S. 7—8: „Und was der Feuilletonist in raschem Wurf vor das Publikum stellt, was die Leier des Dichters dem Volke vorsingt, das führt der Philosoph mit soliden Quadern des Gedankens auf, und es verlohnt sich, seiner Arbeit zuzuschauen und zu prüfen, ob das Haus, um mit einem neutestamentlichen Bilde zu reden, auf Sand oder auf einen Fels gebaut ist, und ob es sich darin wohnen lässt. Wenn wir uns aber im Folgenden hauptsächlich an diejenige Darstellung des Pessimismus halten, welche E. v. H. gegeben hat, so sind wir dazu nicht bloss deshalb berechtigt, weil er der erste unter den pessimistischen Philosophen ist, der eine Sittenlehre des Pessimismus, wenigstens eine Phän. d s. Bew. und damit eine ethische Principienlehre in streng wissenschaftlicher Form, gegeben hat, sondern auch deshalb, weil E. v. H. **als der klassische Vertreter des neueren Pessimismus so allgemein anerkannt ist**, dass wir weiter wohl kein Wort darüber verlieren dürfen." — S. 96—98: „Dieser Abschnitt in der Phänomenologie ist ein psychologisches Meisterstück. — E. v. H. fügt seiner Ausführung über das Moralprincip des Mitgefühls noch eine Polemik gegen Schopenhauer bei, der das Mitleid als alleiniges Princip der Ethik aufstellte, eine Polemik, welche ein neuer Beweis ist, dass der Pessimismus E. v. H.'s und der Schopenhauers nicht identisch ist. Diese Polemik ist von einem unbefangenen Beurtheiler als durchaus begründet anzuerkennen. — Dagegen wird auch der entschiedenste Anhänger Schopenhauers nichts einwenden können, und wir fügen nur hinzu, dass E. v. H. in dieser Polemik einen ausserordentlich feinen Blick zeigt, mit welchem er die Schwächen seines Gegners, der doch auch wieder sein Geistesverwandter ist, entdeckt und mit unerbittlicher Wahrheitsliebe darlegt."

Pfarrer Paul Christ sagt in seiner Schrift „Der Pessimismus und die Sittenlehre" (Haarlem 1882) S. 101: „Wer mit so vieler Sorgfalt dem Ethischen auf den verschiedenen Gebieten des menschlichen Seelenlebens nachgeht, wer so viel Verständniss für sein Walten in den mannichfachsten Lebensverhältnissen zeigt, wer so klar die Einseitigkeiten der bisherigen ethischen Systeme einsieht, wer so nüchtern und doch wieder so begeistert über sittliche Aufgaben zu reden weiss und **mit so viel Ernst und Mannesmuth** das Unsittliche, oder was ihm als solches erscheint, geisselt: wahrlich, der verräth damit eine nicht gewöhnliche **ethische Wesensrichtung**, dem möchte man mit den Worten der Schrift zurufen: Du bist nicht ferne vom Reiche Gottes! Indem H. mit aller Entschiedenheit innere Gesetze für das sittliche Verhalten annimmt, denen der Mensch folgen kann und soll, tritt er in anerkennenswerther Weise sowohl dem Materialismus als dem Skepticismus entgegen, die das Vorhandensein von solchen leugnen oder bezweifeln und damit die Sittlichkeit überhaupt in Frage stellen. Indem er die imperative Form der Sittlichkeit festhält, erhebt er sich über Schopenhauer, dessen unbedingte Verwerfung alles „Sollens" konsequent auch den Pflichtbegriff und damit die Ethik selbst aufheben müsste. Aber auch Kants einseitige Ignorirung der Gefühls- und ausschliessliche Würdigung der Vernunftmoral, welche die Sittlichkeit nur als der Neigung abgerungene Pflichtmässigkeit, als stets reflektirte Sittlichkeit kennt, wird vermieden und bekämpft, das Ethische auch in den oft so lieblichen Erscheinungen der unbewussten kampflosen Sittlichkeit gewürdigt, und der bei Kant unversöhnliche Gegensatz von Pflicht und Neigung schon von vornherein dadurch überwunden, dass das imperative Pflichtgefühl selbst als Neigung gefasst wird." — S. 181: „Seine Phän. d. sittl. Bew. wird immer ihren Werth behalten als eine Fundgrube geistreicher Gedanken und beachtenswerther Winke, wie solche auch schon die Schopenhauer'sche Ethik bietet, als Ergebniss einer tiefen Menschen- und Weltkenntniss, einer reichen Erfahrung und sorgfältigen Beobachtung, als Mahnruf zur Umkehr von verschiedenen Zeit-

verirrungen, als eine in ihrer Art **einzig** dastehende Uebersicht über das ganze empirische Gebiet des sittlichen Bewusstseins, als Sporn und Stachel zu gründlicherer Lösung der mannichfachsten ethischen Probleme, zum Ringen nach immer grösserer Klarheit und Sicherheit in ethischer Erkenntniss; aber das Moralsystem als solches, das in diesem Werke aufgebaut wird, ist verfehlt, unhaltbar und hat keine Zukunft."

Amtsrichter Hugo Sommer sagt in seiner Schrift: „Der Pessimismus und die Sittenlehre" (Haarlem 1882): „Nur zwei unantastbare Elemente schienen den letzteren als alleinige Grundlage alles Wirklichen übrig zu bleiben: die Kraftwirkungen der Materie und die logische Idee. Der Materialismus und der logische Formalismus sind die beiden Gottheiten, denen man fortan allein huldigen zu müssen glaubte. Beide hat E. v. H., bewusst oder unbewusst, als Grundbestimmungen alles Wirklichen in sein System aufgenommen. Das Was der Welt soll allein durch das logische Formalprincip bestimmt sein, während in dem unvernünftigen blinden Willen, welcher über das Dass der Welt entscheiden soll, die blinde Naturkraft des Materialismus in neuer Gestalt auftaucht" (S. 165 u. 166). — „Abgesehen davon war die Weltansicht des Materialismus bis dahin überall noch nicht streng wissenschaftlich formulirt. Ihre Vertreter bekämpften die sittlichen und religiösen Ideen und leugneten den Zweckbegriff, hauptsächlich, wie es scheint, bloss deshalb, weil alle diese Dinge ausser ihrem Gesichtskreise lagen; sie versuchten auch gar nicht, jenen Ideen Aequivalente aus eigenen Mitteln entgegenzustellen oder zu substituiren. E. v. H. durchschaut alle diese Mängel und sucht ihnen abzuhelfen; er erkennt die Nothwendigkeit des Zweckbegriffes an und sucht ihn aus seinen eigenen Principien neu zu begründen, um ihn an die Spitze seines Systems zu stellen; er bekämpft die sittlichen und religiösen Ideen im bisherigen Sinne, indem er ihre Unzulänglichkeit von seinem Standpunkt aus darzulegen und eine neue Ethik und eine neue Religion auf pessimistisch-materialistischer Grundlage an deren Stelle zu setzen sich bestrebt. Er sucht den wissenschaftlich unhaltbaren Pluralismus der vielen selbständigen Atome durch Zusammenziehung des vorausgesetztermassen in diesen allen wirksamen Princips der Kraft in die eine Resultante des blinden Willens seines Einen absoluten Unbewussten metaphysisch zu rektifiziren und das logische Formalprincip, unerklärbar aus der Materie und deren Kräften, und unvereinbar mit diesen vorausgesetzten letzten Elementen des Wirklichen, dadurch mit jenem blinden Willen zusammenzubringen, dass er dasselbe in seiner Totalität einfach als die andere Seite jenes einen Unbewussten hinstellt" (167). — „H. verstand übrigens nicht bloss, die materialistische Weltansicht auf eigenthümliche Art neu zu begründen und systematisch zu gliedern, sondern er versuchte auch, sie als den einzigen konsequenten Abschluss, als die Vollendung der Systeme Hegels, Schellings und Schopenhauers hinzustellen und verschaffte seinen Lehren auch dadurch eine neue Stütze. Denn theils wirkte der Nachweis des historischen Zusammenhanges mit solchen Lehren, die in der Geschichte der Philosophie einen festen Platz errungen haben, an sich schon wie ein wohlbeglaubigter Empfehlungsbrief auf alle diejenigen, welche sich sonst dem Neuen gegenüber skeptisch zu verhalten pflegen, theils umgab die Erinnerung an das Aufsehen, welches jene Systeme einst verursachten, die Namen ihrer Urheber in den Augen der unkundigen Mehrzahl mit einem Glorienschein von Tiefe und Gelehrsamkeit, welcher nun auch das Haupt des als die Vollendung jener Systeme gepriesenen Pessimismus umstrahlen musste. Es konnte nicht fehlen, dass dieser *erste* mit grosser Umsicht und dialektischer Gewandtheit durchgeführte Versuch, den Grundgedanken der empirisch-materialistischen Weltansicht systematisch zu formuliren, welcher zugleich das wiedererwachende, über sich selbst und seine Ziele noch unklare spekulative Bedürfniss mit dem Geiste des Materialismus zu verknüpfen geeignet war, mit Staunen und Bewunderung von allen denen begrüsst wurde, deren Denken und Fühlen noch von jenem Geiste beherrscht war, da ja bekanntlich eben die Systemlosigkeit und die Unfähigkeit, die Erscheinungen des geistigen Lebens aus der blinden Naturkraft und der logischen Idee allein zu erklären, den Materialismus bisher verhindert hatten, den andern philosophischen Systemen ebenbürtig an die Seite zu treten. Der Grund der günstigen Aufnahme und raschen Verbreitung des Pessimismus beruht daher nicht auf dessen innerem Werthe, sondern lediglich auf dem äusserlichen Umstande, dass er der herrschenden Zeitrichtung schmeichelt, indem er die Trivialitäten und Einseitigkeiten derselben unter dem Einfluss der in ihr vorherrschenden Stimmung systematisch verarbeitete und in ihrer Totalität zum Princip der Welterklärung erhob" (168—169).

Pfarrer Chr. Hönes sagt in der „Protestantischen Kirchenzeitung" 1881 Nr. 35—36: „In der Vorrede (S. X) sagt er selbst, man könne schon jetzt erkennen, welche sittliche Verwahrlosung wir zu gewärtigen haben, wenn die Loslösung des Volkes in zunehmender Progression fortschreite, ohne dass die Zerfahrenheit der Meinungen über die Grundlage der Sittlichkeit ein baldiges Ende nehme und einer überwiegenden Uebereinstimmung über das Fundament der Moral Platz mache. Nun ist ja wohl zuzugeben, dass die pessimistische Weltanschauung in weiten Kreisen unseres Volkes Eingang gefunden hat und noch finden wird. Allein es ist eben ein Verdienst H.'s, darauf hingewiesen zu haben, dass der bisherige Pessimismus im Sinne von Schopenhauer, Taubert u. a. sittlich keineswegs heilsam, sondern schädlich ist; nur sein evolutionistischer Pessimismus dünkt ihm eine genügende Basis der Sittlichkeit. Aber kann [illegible]

eine solche Weltanschauung jemals allgemein werden?" (S. 821). — „Trotz seiner antitheologischen Haltung sehen wir in H. einen Bundesgenossen im Kampfe gegen gemeinschaftliche Feinde. Solche sind: a) Die orthodox-pietistische Verknöcherung des Christenthums, welche den heteronomen Charakter desselben künstlich festzuhalten, die Schale so wichtig als den Kern, ja als wichtiger anzusehen pflegt und dadurch so viele erbittert und veranlasst, mit ersterer auch den letzteren wegzuwerfen; b) der Liberalismus des Tages, welcher in der blossen Entfernung äusserer Schranken schon einen Fortschritt sieht, die Nothwendigkeit sittlicher Zucht verkennt und den Ernst der Pflichterfüllung zu einem ordinären Glückseligkeitsstreben herabwürdigt; c) der vulgäre Rationalismus, der in trivialem Optimismus Welt und Menschen für an sich gut ansieht, alles Heil bloss von der Aufklärung erwartet und alle tieferen sittlichen und religiösen Wahrheiten bestreitet; d) der Materialismus und naturalistische Pantheismus, welche die Moral auf den Selbsterhaltungstrieb begründen wollen, es daher auch bloss zu einem mehr oder weniger verfeinerten Egoismus bringen, somit die Moral völlig vernichten; e) der Empirismus und Positivismus, welche die Moral von jeder Verbindung mit der Metaphysik lösen wollen und ihrem Anspruch auf eine über den Menschen stehende, absolut gebietende Stellung nicht gerecht werden können" (S. 843).

Oberlehrer Dr. Max Schneidewin sagt in seiner Einleitung zu den „Lichtstrahlen aus E. v. H.'s sämmtl. Werken" (Berlin 1881) S. 20—21: „Ein Werk von bewunderungswürdigem architektonischen Aufbau und Inhaltsreichthum, an gleichmässigem Glanz und Einheitlichkeit der Darstellung **dem ersten Hauptwerk noch überlegen.** Niemand wird ohne die mannichfachste Belehrung und Anregung, ohne innere Bereicherung zu erfahren, dieses Buch studiren: es ist so recht ein Werk, welchem von den Gebildeten aller Berufsklassen Wochen und Monate der Mussestunden in unzersplittertem Studium gewidmet werden sollten. Doch hat das Werk auch subjektive, höchstpersönliche Gedankenläufe, welche als in dem (allgemeinen) sittlichen Bewusstsein liegende zu behandeln ein Truggespinnst ist. — Und doch wüsste ich in Summa kein ethisches Werk der philosophischen Literatur zu nennen, welches sich an anregender Inhaltsfülle mit der Phän. d. s. B. annähernd vergleichen liesse, während ihre im edelsten Sinne populäre Darstellung den glücklichsten Kontrast bildet zu dem vornehmen spekulativen Jargon deutscher Professoren. Es ist eine klägliche Launenhaftigkeit des Publikums, ein Naschen in der Phil. d. Unb. sich nicht haben versagen zu können, dagegen diesem ethischen Hauptwerk von einem Inhalt, welcher Jedem allernächst am Herzen liegen muss, nur so lau gegenüberzustehen.

3. Die politischen Aufgaben und Zustände des deutschen Reiches.
4 Bgn. Preis 1 Mark.

Die Post 1881 Nr. 258: „Die grossen wirthschaftlichen und socialen Reformpläne des Reichskanzlers haben auch **einen der grössten Denker der Gegenwart,** E. v. H., den „Philosophen des Unbewussten", wie man ihn zu nennen pflegt, veranlasst, das Wort zu einer Kritik derselben zu ergreifen. Hr. v. H. **steht über den Parteien** und seine philosophische Unabhängigkeit bürgt dafür, dass er Niemandem zu Liebe redet, aber auch, dass er frei ist von den Rücksichten, welche die Zugehörigkeit zu irgend einer Partei jedem Politiker mehr oder weniger auferlegt. Der Anspruch, mit welchem der Philosoph als Politiker auftritt und zu den schwebenden Tagesfragen das Wort ergreift, braucht einem solchen Manne gegenüber nicht näher untersucht zu werden, zumal sein vieljähriges Wirken auf dem ihm eigenen Gebiet von einem nicht zu unterschätzenden Einfluss auf zahlreiche Kreise der gebildeten Gesellschaft gewesen ist und noch immer ist. Andrerseits aber muss zugegeben werden, dass die gesammte Natur der Erscheinungen, also auch die Politik, zumal wenn dieselbe aus ihrem alltäglichen Geleise heraustritt und zu neuen Formen der Entwickelung Anlauf nimmt, auch vor das Forum eines Mannes gehört, welcher stillbeobachtend, fern von dem Geräusch des Tages, die Dinge und Begebenheiten in ihrem inneren Werth und ihren Ursachen prüft, und durch seine Geistesarbeit sich schon lange als **einer der hervorragendsten Männer der Gegenwart** bewährt hat. — Hr. v. H. ist, wie gesagt, **der Freisinnigsten einer;** mit ihm können sich in Bezug auf Unabhängigkeit des Geistes und Vorurtheilslosigkeit im Denken die Herren Richter und Ludwig Löwe, die doch ganz besonders, aber mit Unrecht, hierauf Anspruch erheben, auch nicht im Entferntesten messen. Und doch sehen wir ihn in seiner Broschüre als den beredtesten, sowohl praktisch-politischen, wie philosophischen Vertheidiger der gesammten Wirthschafts- und Socialreform, wie sie der Kanzler in Angriff genommen; er „schwärmt" nicht für dieselbe, er lässt alle Schlagworte bei Seite und lässt sich auch nicht von seinem Herzen und Gefühl hinreissen, was ja ebenso willkommen wäre, sondern in politisch-nüchterner Weise unterzieht er mit seinem weitblickenden und alle Gebiete umfassenden Geiste die Reformen einer sachlichen Kritik und tritt dabei für dieselben in ihrem gesammten Umfange ein. — Wir übergehen die übrigen auf die Parteien im Reich bezüglichen Betrachtungen der H.'schen Broschüre, welche zum Theil dadurch etwas an Werth verlieren, dass der Verf. sich wieder von seiner kirchenfeindlichen Ueberzeugung leiten lässt; er fordert eine „reichskonservative Entwickelungspartei," die „religiös-liberal" sei, und unterzieht von diesem Standpunkt aus auch die konservativen Parteien einer nicht eben wohlwollenden

Kritik. Trotzdem sind die weiteren Darlegungen interessant genug, um sie der Prüfung und Beachtung zu empfehlen."

Robert Lutz sagt „Im neuen Reich" 1881 Bd. II. S. 589: „Wenn man die Stimmen der oppositionellen Presse über die letztere Schrift des Verf. der Phil. d. Unbew. hört, so möchte man glauben, diese wolle das *Taceat mulier in ecclesia* auch auf Philosophen, welche über Politik schreiben, anwenden. Seit wann macht man sich durch philosophische Bildung unfähig für Mitsprechen in der Politik und den öffentlichen Angelegenheiten des Vaterlandes? Soll heute nur der Fach- und Berufsmensch über sein bestimmtes Feld sprechen und schreiben dürfen, und ein universeller Geist, eine philosophische Betrachtung, welche die Dinge im Zusammenhange einer einheitlichen Weltanschauung erblickt, nichts mehr gelten? Thut unserer Bildung nicht grade die letztere Fähigkeit, welche in den philosophischeren Zeiten vergangener Jahrzehnte von Leibniz bis Fichte und Hegel Gemeingut jedes höher Gebildeten war, ausserordentlich noth; und beweisen nicht grade die in obigen Schriften vernommenen Stimmen, welche eine nationale Partei auf der Grundlage einer tieferen, ethischen oder religiösen Weltanschauung wollen, dass das Bedürfniss nach philosophischer Vertiefung und nach der Zurückkehr des Idealen wieder kräftiger sich regt? Grade weil er Philosoph ist, lauschen wir gern den Worten E. v. H.'s; wie wir dies auch gegenüber den obigen Verfassern gethan, von denen der eine Kaufmann, ein anderer Industrieller ist, alle aber keine Berufspolitiker sind. Es ist die Natur und das Recht des Philosophen, radikaleren Geistes zu sein, kühner im Verfolgen der Gedanken, und weiterschauend in die Entwickelung der Dinge Davon macht auch H. Gebrauch. Die früheren Schriften, etwa mit Ausnahme der letzteren, bleiben mehr bei den gegebenen Verhältnissen stehen, während H. gerne tiefer in die Probleme eindringt und ihren Inhalt selbständig weiter gestaltet."

Die Grenzboten 1881 Nr. 52 schreiben in einem Aufsatz betitelt „Ed. v. H. als Politiker": „Wir sind keine Verehrer der Phil. d. Unb., die uns vielmehr als eins der Krankheitssymptome unseres Zeitalters erscheint. Daher gingen wir mit ziemlich starkem Misstrauen an die Lektüre einer Schrift des Urhebers jener Philosophie, die uns vor kurzem zukam: „Die pol. Aufg. u. Zust. des deutschen Reiches." Dieses Misstrauen führte jedoch zu angenehmer Enttäuschung; denn die Ansichten, denen wir begegneten, waren beinahe ausnahmslos Zeugnisse für eine tadellose politische Logik, praktischen Sinn und gesundes Urtheil. So war uns z. B. gleich zu Anfange das, was der Verf. über die Nothwendigkeit eines deutschen Volkswirthschaftsrathes bemerkt, durchweg aus der Seele gesprochen, und je weiter wir lasen, desto mehr gefiel uns der wohldurchdachte Inhalt und die klare Form des kleinen Buches, und als wir damit zu Ende waren, erschien es uns beinahe uneingeschränkter Empfehlung werth. Wir kommen somit nur einer Pflicht gegen die Sache nach, welche diese Blätter vertreten, wenn wir im Folgenden die Hauptgedanken der H.'schen Darlegung, soweit wir mit ihr übereinstimmen — namentlich aber die Ergebnisse, zu welchen der Verf. gelangt, in kurze Sätze wie zu einem Bekenntnisse zusammengefasst, unsern Lesern mittheilen.

Der Schwäbische Merkur 1881 Nr. 229: „Es kann nur erwünscht sein, wenn in einer politisch erregten Zeit, in welcher alte und neue Anschauungen noch allenthalben unklar durcheinanderlaufen und die alten Parteien sich zersetzen, während neue sich noch nicht abgeklärt haben, je und je sich Stimmen denkender Männer vernehmen lassen, welche, dem Getriebe der Parteipolitik persönlich fern stehend und doch mit Aufmerksamkeit und Einsicht die Bewegungen ihrer Zeit verfolgend, mehr als die Tagespolitiker zu unbefangener Beurtheilung der Sachlage aus objektiven und grossen Gesichtspunkten geeignet sind. Eine solche Stimme begrüssen wir mit aufrichtiger Genugthuung und lebhafter Zustimmung in der soeben in C. Duncker's Verlag erschienenen Broschüre des berühmten Philosophen E. v. H. über „die politischen Aufgaben und Zustände des deutschen Reiches." — Dass hier ein Mann spricht, der gewohnt ist, die Dinge mit eigenen Augen anzusehen und sich sein Urtheil nicht nach herkömmlichen Parteischlagwörtern, sondern aus dem Wesen der Sache selber herauszubilden, das wird sich auch dem flüchtigsten Leser sofort aufdrängen. Man wird freilich die unangenehmen Wahrheiten, die der Kritiker den verschiedenen Parteien zu sagen sich erlaubt, dadurch sich vom Leibe zu halten suchen, dass man sie für Schrullen eines unpraktischen Philosophen ausgiebt, der wohl im Reich der idealen Spekulation zu Hause sein möge, aber von den praktischen Fragen der Politik nichts verstehe. Aber diese Ausflucht hält hier nicht Stich. Jeder Kenner der H.'schen Schriften weiss, dass dieser Philosoph nicht bloss auf den Höhen der abstrakten Idee zu Hause ist, sondern sich auch in der wirklichen Welt sehr vielseitig und als scharfer Beobachter umgesehen hat. Von seiner genauen Kenntniss und feinem Verständniss der politischen Dinge hat namentlich sein letztes grosses Werk, die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, anerkanntermassen glänzende Proben gegeben. Allerdings verleugnet E. v. H. auch bei der Besprechung der politischen Dinge nirgends den Philosophen, der das Einzelne in seiner Beziehung auf's Allgemeine, das Tagesinteresse als Moment einer grossen geschichtlichen Epoche auffasst, und der die Realitäten des äusseren Lebens bis auf Zoll- und Steuerfragen hinaus im Lichte der grossen idealen Gesichtspunkte der menschheitlichen Kulturentwickelung würdigt. Aber ist denn dies etwa ein Schaden? Oder thut es nicht vielmehr

in einer Zeit von so grosser Zerfahrenheit und Verworrenheit der politischen Richtungen dringend Noth, dass die Urtheile der Tagespolitiker sich wieder einmal nach dem Kompass der grossen idealen Zwecke des Lebens orientiren? Trifft dann die von der Idee normirte Anschauung des Philosophen mit der praktischen Politik des grossen Realisten, der das Steuer der deutschen Politik lenkt, zusammen: nun, so sollte darin auch für den hartgesottensten Oppositionsmann ein energischer Antrieb liegen, seine eigenen Voraussetzungen und Vorurtheile einmal einer gründlichen Revision zu unterziehen und sich zu fragen, ob die Richtung, auf welche der praktische Instinkt des Reichskanzlers in voller Uebereinstimmung mit dem theoretischen Raisonnement des Philosophen hindrängt, nicht doch am Ende die richtigste, die allein heilsame sein möchte? Um so mehr dies, als im vorliegenden Falle auch die sonst so schnell fertige Anklage auf Streberthum völlig unmöglich ist, denn Hr. v. H. hat vom Reichskanzler und von der Regierung überhaupt für seine Person nichts zu hoffen und nichts zu fürchten; sein Urtheil ist also rein nur die Stimme des unbefangenen und selbstlosen Patrioten und Denkers.“

4. Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. 2. Aufl. 26 Bgn. Preis 8 Mark.

Professor Dr. D. Nolen sagt in der „Revue philosophique“ 1882 Nr. 2 p. 148: „On sait la singulière fortune de ce dernier ouvrage. Paru d'abord sous le voile de l'anonyme; rendu célèbre par une solennelle déclaration de Haeckel, qui se ralliait à la métaphysique de la philosophie de l'Inconscient sous cette forme nouvelle; successivement attribué à Zöllner et à Haeckel lui-même; opposé malicieusement au livre de M. Hartmann, comme l'oeuvre d'un disciple supérieur au maître par la conséquence de la doctrine et la sûreté des connaissances; et publié tout à coup en 1877, lors de la deuxième édition, sous le nom de M. Hartmann lui-même, le véritable auteur: ce curieux ouvrage démontre victorieusment, par les malentendus mêmes auxquels il a donné naissance, que les principes, les méthodes, les découvertes et le langage même de la science n'avaient pas de secrets pour M. de Hartmann, et que ce n'était ni faute de les connaître ni faute de les entendre, qu'il lui arrivait de s'en écarter ou même de les contredire dans ses autres ouvrages. Comme Platon dans le Parménide, M. de H. avait pris et joué momentanément le personnage de l'adversaire. Jamais la cause du mécanisme scientifique n'avait été soutenue avec plus de force et de conséquence; **mais jamais aussi** l'insuffisance et la pauvreté de la doctrine ne s'étaient plus clairement manifestées. L'ironie de cette apologie insidieuse échappait naturellement aux regards prévenus des matérialistes: mais la leçon n'en fut que plus décisive lorsque l'auteur vint se charger lui-même de dissiper l'illusion et de compléter la démonstration. Les savants en tout cas, ne pouvaient contester que la nouvelle philosophie de la nature, exposée par M. de H., fût sortie d'un commerce assidu et intelligent avec toutes les sciences du temps.“

5. Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. 9 Bgn. Preis 2 Mark 70 Pf.

Konsistorialrath Dr. Krummacher sagt in den „Deutsch-evangelischen Blättern“ 1881 Nr. 4 S. 236—237: „Es giebt unter den Bekennern der Phil. d. Unb. nicht Wenige, die in der Schule ihres Meisters nur sententiös seufzen und grollen lernen und dann diese Kunst vornehmlich zu Konversationszwecken verwenden. Durch seine neuesten Publikationen zwingt H. diejenigen, die auf ihn hören und schwören, den höchsten Problemen des Denkens und den höchsten Aufgaben des Lebens in's Auge zu sehen. Das gilt von der Phän. d. s. B., das gilt auch von den Schriften: Zur Gesch. u. Begr. d. Pess. und die Krisis d. Christenth. Die letztgenannte Schrift nöthigt insbesondere die Anhänger H.'s, sich darüber klar zu werden, wie sie, wenn sie ihrem Meister folgen, zum Christenthum zu stehen kommen. Das ist erfreulich. Denn es steht zu hoffen, dass es dazu beitragen wird, die Gebildeten unter den dem Christenthum Fremdgewordenen aus dem Schlaf aufzurütteln, aus dem Schlaf jenes faulen Indifferentismus, der für das Christenthum kein Ja und kein Nein, ja nicht einmal ein zweifelndes und forschendes Fragen übrig hat. Aber auch noch eine andere heilsame Wirkung wird man von den H.'schen Auslassungen in der genannten Schrift erwarten dürfen. Die Theologen, die in derselben — soll man sagen: angegriffen oder angepriesen? — werden, werden durch sie in die Nöthigung versetzt, sich mit dem H.'schen Standpunkt auseinanderzusetzen, und das kann nur dazu dienen, ihren eigenen Standpunkt in sich selbst zu klären und nach aussen klar zu stellen. Die Erörterungen, welche sich auf diese Vertreter der „modernen Theologie“ beziehen, bilden die Hauptmasse der Schrift; sie enthalten auch das Beste ihres Inhalts Dasselbe besteht nämlich nach unserer Auffassung in zwei Ausführungen. Die erste ist die vornehmlich gegen Lipsius und auch gegen Ritschl gewendete Kritik der neukantischen Erkenntnisstheorie und des Versuches einiger Gelehrten, sie als Substruktion für ihre Theologie zu verwenden, eine Kritik, die wir, ohne die theologischen Strebungen und Leistungen jenes Gelehrten zu unterschätzen, als eine feine, schneidige und vielfach beachtenswerthe anerkennen müssen. Die zweite vorzügliche Leistung ist der unwiderlegliche Nachweis, dass eine Theologie, welche keine geschichtlichen Heilsthatsachen und keine

realen Heilswirkungen kennt und nur subjektive psychologische Vorgänge und Zustände und deren historisch-mythische und kultische Symbolisirung statuirt, durch die Konsequenz ihres Grundgedankens unausweichlich zur Zukunftsreligion der reinen Immanenz führt."

6. Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 10 Bogen. Preis 3 Mark.

Oberlehrer Dr. Max Schneidewin sagt in seiner Einleitung zu den „Lichtstrahlen aus E. v. H.'s sämmtlichen Werken" (Berlin 1881) S. 30—31: „Wer in dem Pessimismus eine alles freudige Streben lähmende Lehre und Gesinnung erblickt, kann aus diesem Buche am deutlichsten die wahrhafte Nuance des Pessimismus, welche grade H. vertritt, die Art seiner Begründung und seine Stellung im System kennen lernen, vor allem auch ersehen, dass H. in seiner Gesinnung, sofern er alles egoistische Glückseligkeitsstreben ganz und gar vom sittlichen Werthe ausschliesst, — vielleicht nicht mit der Natur, der Wahrheit und der Unvermeidlichkeit des Erdenlebens, aber — ganz und gar mit dem strengen praktischen Idealisten Kant zusammenstimmt, dessen Pflichtbegriff noch niemand für einen Feind des Gemeinwohles erklärt hat." — S. 11: „Nun nimmt der H.'sche Pessimismus die Wendung, dass er die Menschen frei zu machen sucht von dem Rennen nach dem eigenen Glück, welches, der Natur des nach immer neuer Befriedigung lechzenden Willens zufolge, so wenig erreicht wird, dass es unmöglich Zweck der Schöpfung sein kann, obwohl es an und für sich keinen näherliegenden Zweck derselben geben könnte; dass er sie dagegen zu entflammen sucht zu selbstverleugnender Betheiligung an der Kulturarbeit, welche ihm das viel werthvollere ist als das Streben nach eigenem Glück und den eigentlichen Sinn des „Weltprocesses" enthält, und dass er somit ganz übereinkommt mit dem thätigen Geiste des Occidents und speciell des 19ten Jahrhunderts. Für das Praktische macht es da keinen Unterschied aus, dass der letztere Geist seinen innersten Instinkten der Bethätigung folgt ohne das Bedürfniss, sich über den letzten Zweck Klarheit zu verschaffen, der H.'sche Geist dagegen, bei thatsächlich ganz gleichem Verhalten, als das unterste, tiefverdeckte Motiv seines eignen Strebens noch eine seltsame Hypothese über den letzten Zweck des allen in sich schliesst.

7. Urtheile über die Hartmann'sche Philosophie im Allgemeinen.

Professor Dr. Johannes Volkelt in Jena sagt in „Nord und Süd" 1881 Juliheft: „Wie man sieht, gehört H. zu denjenigen Philosophen, welche nicht „studirt" haben. Indessen wüsste ich — etwa abgesehen von der hie und da hervorbrechenden ungerechten Beurtheilung der „Zunftphilosophie" — keine Seite an seiner Philosophie zu nennen, an der sich ein ungünstiger Einfluss dieser Abweichung von dem gewöhnlichen Bildungsgange nachweisen liesse. Dagegen würde er, wenn er die Universität bezogen hätte, kaum durch einen so reichen, vielgestaltig konkreten Lebensinhalt hindurchgegangen sein und so der unschätzbaren Vortheile, die hieraus für seine Philosophie erwuchsen, zum grossen Theile haben entbehren müssen" (S. 56). — „Ihm ist die Erkenntniss aufgegangen, dass sich aus reiner Intelligenz, oder gar aus blosser Güte und Liebe, ohne die Nacht eines Unvernünftigen und Nichtseinsollenden, die Welt ebenso wenig begreifen lasse wie aus einem bloss unvernünftigen blinden Drange, sondern dass sie allein aus einer Synthese von harmonisch in sich verweilender Vernunft und widersprechender Unvernunft, von Licht und Abgrund zu verstehen sei. Er weiss, dass es zu keiner Weltentwickelung, zu keinem Weltinhalt kommen könnte, wenn nicht die Weltvernunft irgendwie den Stachel des Irrationellen erführe. Ich sehe geradezu die Hauptbedeutung von H.'s Metaphysik darin, dass er die angedeutete Synthese zum Mittelpunkte seiner Philosophie macht" (S. 61—62). — „Besonders gegenüber den Beschönigungen eines feigen Optimismus sind solche Betrachtungen von grossem Werthe, welche die tausendfachen Formen der so gern verschwiegenen kleinen und grossen Unbehaglichkeiten und Schmerzen ohne Pathos in nüchterne Beleuchtung setzen. Schon aus diesem Grunde möchte ich H.'s Pessimismus nicht mit Lasson ohne Weiteres als eine niedrige, störende Beigabe seines Gedankenkreises bezeichnen. Freilich fordert derselbe weit mehr zum Widerspruch als zur Beistimmung heraus" (S. 65—66). — „So zeigt der Philosoph des Unbewussten eine eigenthümlich dreifache Stellung zu unserer Zeit. In vielen Stücken steht er zum „modernen" Leben in feindlichem aber rühmlichem Gegensatz. Tapfer und hoffentlich nicht ohne Erfolg stellt er der modernen blasirten Skepsis die Forderung eines systematischen metaphysischen Denkens, die Verwerfung aller eudämonistischen und utilitaristischen Moral, die Lehre von einem in sich zwiespältigen All-Einen, von einer objektiven Weltvernunft und einer teleologischen Entwickelung in Natur und Geist und den Glauben an eine über das irdische Dasein hinausgehende Erlösung entgegen. In anderen Beziehungen wieder steht seine Philosophie mit werthvollen Seiten unseres modernen Lebens in engem Zusammenhange. Dahin gehört nicht nur die berechtigte Forderung, das Gebäude der Spekulation auf dem Boden der Erfahrung, vor Allem der naturwissenschaftlichen zu errichten, sondern auch die heilsam nüchterne, allem Beschönigen und vornehmen Ignoriren feindliche Art, mit der er seine philosophischen Fragen wesentlich auch an die niedrigen, kläglichen, widersinnigen Elemente des Weltlebens knüpft. In einer dritten Beziehung dagegen gewinnen gewisse im schlechten Sinne moderne Richtungen unserer Kultur in seiner Philosophie einen interessanten Ausdruck" (S. 72). — H.'s Schriften enthalten so

viel des Tüchtigen, dass sie dem idealen Streben und echten Forschen unserer Zeit gar manchen werthvollen Gewinn und Anstoss zu geben geeignet sind. Nach jenen anderen Seiten hin aber, die uns ihn als Repräsentanten verwerflicher Zeitströmungen zeigen, wird man ihm doch die Ehre einer ernsten sachlichen Bekämpfung nicht versagen dürfen" (S. 73).

Das Magazin für die Literatur des In- und Auslandes 1881 Nr. 47: „Der Gedankenreichthum und der **hohe Ernst** ehrlicher Wahrheitsforschung werden H. immer einen **Ehrenposten** unter den Kulturträgern unserer Zeit garantiren, selbst wenn, was er selber gar nicht bedauert, auch seine Philosophie als eine Phase — und ich meine, als eine Nachblüthe der Hegelschen, die durch die mächtige Einwirkung Schopenhauers gezeitigt ward —, als eine Station in der Geschichte des Ringens nach einer Lösung des Welträthsels erkannt sein wird. Für unsere Zeit, die an intellektueller und sittlicher Verlogenheit, an Schwindel und Heuchelei trotz aller behaupteten Gedankenfreiheit recht Staunenswerthes leistet, ist ein Denker wie Hartmann — dass es der grossartiger veranlagte Schopenhauer nicht mehr ist, liegt an dessen schrullenhafter und kindisch-eigensinniger Sucht zum Paradoxen, die ihre Wurzel in persönlicher Eitelkeit, in der versagten Anerkennung seiner eminenten Genialität hat — ich sage, für uns ist ein Denker wie H. von der Wirkung eines **Stahlbades**, er nöthigt uns zur Empfindung der ganzen Armseligkeit des beliebten Bemäntelns der erkannten Wahrheit und der noch beliebteren und belobten Scheu vor dem Erkennen selbst. — Das Publikum hat Recht, sich nach solchen wirklich unabhängigen Männern zu sehnen, solchen, die gar nicht in den Verdacht kommen können, eine Professur zu ambiren. — Es ist sein Schicksal, dass, wenn von H. gesprochen wird, man von seinem Pessimismus handelt, und es ist ein Schicksal, das ihm bisher viel Sorgen bereitet hat und wohl fürder machen wird. Man darf es jetzt aussprechen, H. hat die quietistisch-weltschmerzliche Seite des Pessimismus so ziemlich von sich abgestreift, und seine Philosophie hat sich **zu reinen heiteren Aetherhöhen emporgerungen.** — Wer etwa hofft, bei H. über Frauen, Liebe und Ehe etwas Aehnliches zu finden, wie die beliebten, wegen ihrer Einseitigkeit cynischen Pikanterien Schopenhauers, der täuscht sich gründlich. Nicht als ob der Philosoph sich zu unwahrer Schmeichelei oder juveniler Ueberschätzung des Weibes fortreissen liesse, aber er hat das Glück gehabt, das Schopenhauer versagt blieb, das edle Weib kennen zu lernen." (Xanthippus in Rom.)

Gottfried Borries sagt in seiner Schrift: „Ueber den Pessimismus als Durchgangspunkt zu universaler Weltanschauung" (Münster 1880): „Letzterer (H.) hat wie kein anderer die Mängel und Schwächen des Systems seines Vorgängers aufgedeckt und beleuchtet und mit einer anerkennenswerthen genialen Geschicklichkeit die jenem anhaftenden Widersprüche ausgeglichen und z. Th. vollständig geschlichtet. Daher man ihn auch eigentlich allein bei einer Auseinandersetzung mit dem Pessimismus zu berücksichtigen hat. Die unparteiliche Geschichte wird jedenfalls dem Berliner Philosophen den ihm zukommenden Platz in der Denkentwickelung einräumen, den ihm seine zeitigen Feinde aus Unverstand oder Neid missgönnen. Was sich Bedeutendes und Dauerndes bei Schopenhauer, diesem wunderbaren Manne in der Empfängniss genialer Einzelideen vorfindet, hat H. aufgenommen und zu seinem eigenen geschlossenen Lehrgebäude als Hauptbausteine verwerthet. Der neuere Pessimismus ist insofern die interessanteste Erscheinung in der spekulativen Entwickelung, als er wie keine Philosophie zuvor so sehr damit Ernst gemacht, die Kluft zwischen Religion und Philosophie zu überbrücken, die Religion in sich aufzunehmen, oder, wenn man will, die Religion zu durchdringen nnd sie mit seinem wissenschaftlichen Gehalte zu sättigen" (S. 2—3). — „Die theoretische Spekulation sollte in Hegel, die praktische in Hartmann ihren höchsten Vertreter finden. Wenn der Pessimismus sich die eben gezeichnete Aufgabe stellte, so appellierte er hierbei an eine bei weitem grössere Theilnahme der Menge und konnte nur auf Gehör bei dieser rechnen, falls er seine Gedanken in einer allgemein verständlichen Sprachform und einfachen klaren Redeweise vortrug. Schopenhauer machte hiermit in der That den Anfang und H. suchte ihn noch in populärer, dabei doch der wissenschaftlichen Tiefe nicht ermangelnden Darstellung zu überbieten. Und es ist ihm gelungen. Seine natürliche fliessende Sprache bildet einen wunderbaren Gegensatz zu dem Hegel'schen Philosophendeutsch, das sich allmählich seit Kant in der Entwickelung des Idealismus herausgebildet (S. 4). — „Zweierlei ergab sich aus der kritischen Betrachtung von Pessimismus und Hegelianismus für die von letzterem beabsichtigte Universalphilosophie. Erstens musste der blossen Hegel'schen Idee der ewige Wille zugeeignet werden, das war das metaphysische Moment; zweitens konnte eine Universalphilosophie nicht nach der dialektischen Methode konstruirt werden, sondern, wie der Pessimismus in H. entschieden behauptete, war die induktive Methode diejenige, die allein Gewähr gab für die Gegenwart wegen ihrer durch Erfahrung erschlossenen Wahrheit, und Gewähr für die Zukunft durch ihren möglichen weiteren Ausbau und Vervollkommnung: das war das methodologische Moment. Das Dritte und Wichtigste, was jedoch der Pessimismus für eine von den obigen Mängeln des Hegelianismus freie, noch zu beginnende Universalphilosophie geleistet hat, ist die ausgiebige Behandlung der axiologischen Frage" (S. 77—78).

Pfarrer Paul Christ sagt in seiner Schrift: „Der Pessimismus und die

Sittenlehre" (Haarlem 1882) S. 2—3: In dieser Gestalt ist der Pessimismus aber erst in unserm Jahrhundert aufgetreten, und zwar auf deutschem Boden; Arthur Schopenhauer in Frankfurt ist sein Begründer gewesen, Ed. v. H. in Berlin sein Erneuerer und zugleich sein glänzendster Verfechter und Verbreiter geworden. Wer die Schriften beider Männer aufmerksam gelesen hat, der wird schwerlich zugeben, dass wir es mit zwei verschiedenen Systemen zu thun haben, sondern wird bei beiden im Grossen und Ganzen dasselbe System finden, naturwüchsiger, rücksichtsloser, knorriger, aber auch genialer bei Schopenhauer; abgeschwächt, veredelt, mit neuen Gedanken bereichert, civilisirter und salonfähiger bei Hartmann." — S. 180—181: „Auf der Grundlage des Schopenhauer'schen Systems lässt sich eine Sittenlehre, die diesen Namen wirklich verdient, gar nicht aufbauen, auf Grundlage des H.'schen wenigstens keine befriedigende, keine von genügender Tiefe, Reinheit und Festigkeit, keine für die Menschheit überhaupt, nicht bloss für höher veranlagte Geister taugliche, keine, die an die christliche Sittenlehre mit ihrem heiligen Ernste, ihrer edlen Milde und ihrer erhabenen Einfachheit hinanreicht. Was in H.'s Ethik wahr, schön und gut ist, das stammt eben nicht aus dem Pessimismus, sondern aus einem ihm widerstreitenden unverwüstlichen Idealismus, einem unbewussten Christenthum."

Ph. Bridel sagt in der „Revue chrétienne" 1881 Nr. 5 S. 289—290: „D'une manière générale et sans nous arrêter outre mesure aux détails assez attaquables que je viens d'indiquer, il nous faut reconnaître que M. de H. a su très-habilement combiner le sérieux appareil de la science positive avec le souffle poétique, souvent presque religieux, d'un panthéisme spiritualiste et mystique. De là certainement une partie de la faveur qu'il a rencontrée chez une génération qui a le respect des connaissances expérimentales, mais aux aspirations de laquelle ne sauraient suffire les froides platitudes du matérialisme, au nom duquel on prétend trop souvent exploiter les découvertes de la science moderne; de là aussi les terribles colères de l'école matérialiste contre un philosophe dans le système duquel elle s'efforce de ne voir que romantisme absurde, superstitions spirites, ou même charlatanisme hypocrite. Ajoutons enfin, que le système de M. de H., — et celui-ci ne se fait pas faute d'y insister à maintes reprises, y reprend et coordonne d'une manière assez ingénieuse les idées fondamentales de quelques-uns des plus grands philosophes allemands: en reconnaissant chez lui les traces nombreuses de l'héritage intellectuel des Leibniz, des Hégel, des Schelling et des Schopenhauer, l'Allemagne s'y reconnaissait en quelque sorte elle-même et ne pouvait dès lors que l'accueillir avec faveur. Cela dit, il demeure incontestable qu'une bonne part du succès qu'a remporté l'ouvrage du jeune penseur berlinois est dû précisément au pessimisme qu'il enseigne, pessimisme qu'il a eu soin du reste de mitiger, comme nous le verrons tout à l'heure, dans le but de le rendre conciliable avec ce besoin d'action et cette foi au progrès auxquels sont attachés nos peuples occidentaux et que Schopenhauer avait eu le tort de braver."

Dr. S. Hoekstra, Bz., Professor der Theologie an der Universität zu Amsterdam, sagt in der „Theologisch Tijdschrift" 1882 Nr. 1: „Men moet inderdaad verbaasd staan over de werkkracht van eenen schrijver als H., die in de laatste twaalf jaren niet alleen jaarlijks gemiddeld tuschen de 4 en 5 honderd bladzijden druks voor de peers in gereedheid heeft weten te brengen, maar die, wat meer zegt, in zijne geschriften sich onderwerpen ter behandeling kiest, waaraan stuk voor stuk gewone menschen vele jaren van hun leven moeten wijden, althans om iets degelijks te kunnen leveren. Nu moge de vraag, of dan H. wel het „nonum prematur in annum" genoeg ter harte neemt, bevestigend of ontkennend beantwoord worden, dit is in jeder geval buiten tegenspraak, dat hij de zeldzame gave bezit, om aan zijne lezers hooge belangstelling in de door hem behandelde onderwerpen in te boezemen, en dat hij nooit een geschrift in het licht gegeven heeft, waarin niet het een en ander, en meestal zelfs zeer veel voorkommt, wat men als eene wezenlijke verrijking van de literatuur daarover beschouwen mag; hierbij komt nog, dat stijl en vom hem rechmatije aanspraak geven op den eerenaam van **eenen der grootste duitsche prozaisten,** zooals Dr. Schneidewin hem noemt in de Voorrede voor eene Bloemelezing der schoonste gedachten uit H.'s geschriften. — H. is in dit boek indeerdaad veel meer discipel van de speculatieve wijsgeeren, met name ook van Hegel, dan van hunnen aartsvijand, Schopenhauer; hij staat voor't minst in één opzicht boven dezen laatsten, dat hij een geopend oog heeft voor alle het ware en schone, hetwelk de nieuwere duitsche wijsgeerte gevonden heeft. Tegenover de voorname minachting, waarmede èn de school van Schopenhauer, èn de school van het positivisme, èn in't algemeen de mannen der exacte wetenschap de groote bespiegelnde wijsgeeren van Duitschland in den jongsten tijd hebben bejegend, is H.'s waardeering van hunnen geestesarbeid een verkwikkend verschijnsel, en zijne phaenomenologieën — want onder deze rubriek mag ik ook dit zijn werk wel plaatsen — zijn een verblijbend bewijs, dat ook in Hegel de schoone uitspraak van Goethe bevestigt wordt:

Drum lebt er auch nach seinem Tode fort,
Und ist so wirksam als er lebte:
Die gute That, das schöne Wort,
Es strebt unsterblich, wie es sterblich strebte.

Dat latere geslachten dit ook op Hartmann mogen toepassen!"

Druck von H. Sieling in Naumburg a/S.

H. Sieling, Naumburg a/S.

